Lilik Ummi Kaltsum, menyelesaikan S1 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1993-1998), Program Magister di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2000-2003) dan Progam Doktoral di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2003-2009). Pernah mengikuti *Short Course* selama 40 hari di Mesir , 2010. Menulis di beberapa jurnal ilmiah, antara lain Studia Islamica, Reflexi dan QUHAS. Aktifitas keseharian dosen tetap kajian tafsir Program Studi Tafsir Hadis (S1 dan S2) Fakultas Ushuluddin sekaligus menjabat sebagai ketua jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Abd. Moqsith, dosen tetap Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Mengajar di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, dan dosen tidak tetap Program Doktor Institut PTIQ Jakarta. Pernah belajar di beberapa pesantren di Jawa Timur. Menyelesaikan program S2 dan S3nya di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pernah mengikuti program Inter-religious Dialogue selama empat pekan di Amerika Serikat, 2003. Atas sponsor Departemen Agama RI ia mengikuti perkuliahan pendek di Universitas Leiden Belanda, 2005. Ikut Kursus Metodologi Penelitian di Sydney Australia (2011), kuliah singkat (dua bulan) di Universitas Muhammad Khamis Rabat Maroko (2012). Aktif menulis di beberapa koran dan jurnal seperti Media Indonesia, Suara Pembaruan, Koran Tempo, Kompas, Jawa Pos, Jurnal ITIQRA' Ditperta Depag RI, Jurnal DIALOG Litbang Depag RI, dan lain-lain. Fasilitator dan Narasumber isu Gender, HAM, dan Pluralisme. Di antara karyanya adalah (1). *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (2009). (2). *Metodologi Studi al-Qur'an (2010).*

ISBN 978-602-346-004-5

TAFSIR AYAT-AYAT AHKAM

Dr. Lilik Ummi Kaltsum, MA
Dr. Abd. Moqsith, M.Ag

UIN PRESS

TAFSIR AYAT-AYAT AHKAM

Penulis: Dr. Lilik Ummi Kaltsum, MA
Dr. Abd. Moqsith, M.Ag
Layout dan Tata Letak: Yusuf Supriatna
Desain Cover: Emra
Cetakan Pertama, Januari 2015
Ukuran 14,5x21 cm_viii+256 Hlm

ISBN: 978-602-346-004-5

Diterbitkan oleh:
UIN Press
Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412

PENGANTAR PENULIS

Tak keliru jika ada yang berkata bahwa al-Qur'an adalah kitab hukum. Ini karena al-Qur'an tak hanya memuat mengenai ayat-ayat akidah, ayat-ayat kisah, melainkan juga ayat-ayat hukum. Ayat-ayat hukum memang jumlahnya terbatas. Ada yang berkata, ayat hukum tak lebih dari enam ratus ayat. Yang lain berkata, hanya empat ratus ayat. Persoalannya, bagaimana ayat-ayat hukum tersebut ditafsirkan para ulama. Sebab, walau al-Qur'an itu satu, tapi tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak satu bahkan sangat beragam, termasuk tafsir terhadap ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an.

Buku ini hadir untuk membahas ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an itu. Dibanding buku lain, kelebihan buku ini ada dua. *Pertama*, ia tidak hanya melampirkan tafsir ayat-ayat hukum seperti dikemukakan para mufasir terdahulu, melainkan juga menyuguhkan tafsir para pemikir Islam kontemporer. Dengan perkataan lain, ia tak hanya mengutip tafsir klasik seperti al-Ṭabarî, al-Qurṯubî, Ibn al-'Arabî, al-Jas̲s̲as̲, tapi juga tafsir modern seperti tafsir karya Rasyîd Riḏâ, Ibnu `Asyûr, Wahbah al-Zuhailî, Quraish Shihab, dan lain-lain.

Kedua, tema-tema yang dibahas dalam buku ini bukan tema-tema klasik melainkan tema-tema aktual yang banyak ditanyakan orang, seperti soal gratifikasi,

nikah beda agama, murtad dalam konteks negara modern, dan lain-lain. Dengan menggunakan *tafsîr mawḏû'i*, setiap tema ditelaah dengan menganalisis ayat-ayat serumpun terkait tema tersebut. Menafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*) ini diharapkan bisa menekan "subyektifisme" mufasir yang kadang tak terhindarkan.

Sebagai sebuah karya, tentu buku ini tak sempurna. Di sana-sini pasti ada sejumlah kesalahan, ketidak-dalaman argumen, dan lain-lain. Walau begitu, kami berharap buku ini akan tetap bermanfaat buat para pembaca khususnya dan umat Islam pada umumnya.

Jakarta, Desember 2014

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

ا	=		ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sy	ل	=	l
ث	=	ts	ص	=	s	م	=	m
ج	=	j	ض	=	d	ن	=	n
ح	=	h	ط	=	t	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	z	هـ	=	h
د	=	d	ع	=	‘	ء	=	a
ذ	=	dz	غ	=	gh	ي	=	y
ر	=	r	ف	=	f			

B. Vokal

Vokal Tunggal	:	ـَ	=	a
		ـِ	=	i
		ـُ	=	u
Vokal Panjang	:	ـَا	=	â
		ـِيْ	=	î
		ـُوْ	=	û
Vokal Rangkap	:	ـَيْ	=	ai
		ـَوْ	=	au

C. Lain-lain

- Transliterasi *syaddah* atau *tasydịd* (ّ_) dilakukan dengan menggandakan huruf yang sama.
- Transliterasi *ta'marbuṯah* (ة) adalah "h", termasuk ketika ia diikuti oleh kata sandang "al" (ال), kecuali transliterasi ayat al-Qur`ân.
- Kata sandang "ال " ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan kata penghubung "-", baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyyah* maupun huruf *syamsiyyah,* kecuali dalam transliterasi ayat al-Qur`ân.
- Transliterasi ayat al-Qur`an danhadisdilakukan sesuai dengan bacaan aslinya dengan meng-abaikan pemisahan antar kata.
- Transliterasi kata "الله " dilakukan sesuai dengan bacaan aslinya dengan mengabaikan pemisahan antar kata. Akan tetap kata "الله " dalam nama orang ditulis menggunakan pemisahan antar kata.
- Nama-nama dan kata-kata yang telah ada versi populernya dalam tulisan latin, secara umum dituliskan berdasarkan versi populernya, kecuali tidak ada keseragamannya, seperti macam-macam bacaan dalam tajwid tetap ditulis berdasarkan transliterasi, contoh *mad*, *iẕhâr*, dan lainnya.
- Terjemahan al-Qur'ân mengutip dari *al-Qur`ân dan terjemah* Departemen Agama, sedangkan penulis-an *al-Qur'ân* di atas merupakan terjemahan dari *Qirâ'at* 'Âsim.

BAB I
PENDAHULUAN

A. Pengantar

Al-Qur'an diwahyukan secara berangsur-angsur selama 23 tahun. Proses pewahyuan yang bukan dalam bentuk kitab ini sekaligus bertujuan agar mudah diresapi dan diamalkan dalam prilaku keseharian. Pengamalan al-Qur'an dalam kehidupan merupakan keniscayaan dari sebuah keyakinan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang harus diposisikan sebagai pedoman hidup dalam berbagai aspek kehidupan, meliputi hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan antar sesama manusia dan hubungan manusia dengan alam.

Ummat Islam meyakini bahwa teks al-Qur'an itu adalah suci. Kesucian itu tak hanya mencakup kandungan maknanya yang selalu relevan dalam setiap konteks zaman melainkan juga meliputi "benda" al-Qur'an itu sendiri. Begitu sucinya, sebagian ulama berpendapat bahwa umat Islam yang hendak menyentuh fisik al-Qur'an itu harus dalam keadaan suci (punya wudhu'). Dengan demikian, perempuan yang sedang haid dan nifas tak hanya dilarang memegang jasmani al-Qur'an melainkan juga dilarang untuk membaca atau mengujarkan kata dan kalimat al-Qur'an. Tak hanya itu, para ulama pun melarang anak kecil memegang al-Qur'an, karena mereka dianggap tidak mengerti kesucian al-Qur'an sehingga dikhawatirkan akan memperlakukan al-Qur'an secara tidak sopan. Dalam hal ini Ingrid Mattson mengatakan sekiranya al-Qur'an ditumpuk bersama buku-buku lain, maka harus dipastikan bahwa

al-Qur'an diletakkan di tumpukan paling atas. Pendapat itu dikemukakan para ulama dengan maksud untuk membentengi al-Qur'an dari tindakan yang berpotensi merendahkan al-Qur'an. Banyak orang Islam membuat analogi, pelecehan terhadap simbol negara seperti bendera saja terlarang, maka apalagi pelecehan terhadap wahyu Allah. Ini karena al-Qur'an bukan bacaan biasa, tapi bacaan mulia (*al-Qur'ân al-Karîm*). Ia buku suci yang hanya boleh "disentuh" oleh orang-orang suci. Allah berfirman dalam al-Qur'an (QS. al-Wâqi'ah (56): 77-79), "sesungguhnya al-Qur'an adalah bacaan yang sangat mulia. Pada kitab yang terpelihara. Tidak menyentuhnya kecuali hamba-hama yang disucikan". (2013: 226)

Dengan posisi itu, tak ada umat Islam yang tak mengangungkan al-Qur'an. Al-Qur'an adalah buku pegangan umat Islam. Kepadanya seluruh aktivitas kehidupan manusia dirujukkan. Bukan hanya aktivitas yang menyangkut kehidupan manusia terkait dengan soal ukhrawi melainkan juga yang terkait dengan persoalan duniawi. Bukan hanya soal-soal besar yang seharusnya memang dikembalikan pada ketentuan al-Qur'an, melainkan juga soal-soal kecil yang seharusnya sudah bisa diputuskan manusia dengan piranti akalnya. Imâm al-Syâfi`î pernah berkata, tak ada peritiwa yang terjadi di bumi ini yang tak ada ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an. Tegas dikatakan, *"lâ tanzilu li aẖadin min ahli dini Allâh nâzilatun illâ wa fî al-Qur'ân al-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîhâ"*.

Umat Islam meyakini bahwa sekalipun turun melalui seorang nabi, al-Qur'an tidak untuk mengatasi persoalan pribadi Nabi Muhammad. Sekiranya al-Qur'an

membicarakan kehidupan pribadi Nabi, maka itu diulas karena terkait dengan kehidupan umat manusia secara keluruhan. Dari ayat-ayat yang tampak luar sebagai ayat personal untuk merespons persoalan pribadi Nabi di dalamnya terkandung makna dan ajaran universal. Begitu juga umat Islam meyakini, walau turun pada masa lalu, al-Qur'an juga bisa mengatasi masalah manusia di masa depan. Soal-soal yang terkait dengan derita moral misalnya tak hanya menjadi masalah spesifik umat manusia di masa lalu melainkan juga soal etis manusia di masa yang akan datang. Sekiranya al-Qur'an menyoal masalah pencurian, pembunuhan, kesaksian palsu, perzinaan, dan lain-lain, maka itu adalah soal-soal moral yang akan terus melilit umat manusia, dari dulu hingga sekarang. Buku ini akan mengulas beberapa permasalahan kehidupan yang dikonsultasikan dengan pandangan al-Qur'an dan disajikan dengan pendekatan *fiqhî.*

B. Kerangka Bahasan

Buku ini terdiri dari tujuh bab. *Pertama*, berisi pendahuluan yang akan menguraikan beberapa hal teknis yang terapkan di dalam buku ini, meliputi metode penafsiran, sumber penafsiran dan bentuk penyajian. *Kedua,* menjelaskan tentang ayat hukum dan tafsir meliputi klasifikasi kandungan al-Qur'an, sebelum mempelajari pandangan para ulama mengenai ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, para pembaca perlu mengetahui bahwa al-Qur'an bukan kitab hukum yang mengandung semua rincian hukum setiap permasalahan kehidupan. Sebagai kitab pedoman hidup, *way of live,* al-Qur'an memberikan pedoman dalam berbagai aspek kehidupan

antara lain, aspek akidah, etika atau akhlak, sosial, ekonomi, beragam teladan dari kisah para Nabi dan aspek hukum. Setelah mengetahui kandungan al-Quran, para pembaca juga perlu mengetahui beragam penafsiran para ulama terkait ayat-ayat ahkam. Ayat-ayat hukum yang tak seluruhnya *qaṯ'î* (tegas dan pasti) bahkan sebagian besarnya adalah *ẕannî* menjadi salah satu faktor munculnya keragaman penafsiran ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Sub bab berikutnya dalam bab ini adalah tema-tema hukum dalam al-Qur'an dan buku atau kitab yang telah menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan *fiqhî*. Penjelasan ragam buku tafsir ahkam diperlukan untuk mengetahui perbedaan atau distingsi dari masing-masing karya tersebut termasuk dari buku ini.

Ketiga, dari bab kedua sampai bab *ketujuh*, bahasan difokuskan pada ayat-ayat hukum secara tematik. Misalnya membahas mulai dari soal-soal ekonomi seperti zakat-infak-sedekah sampai soal pidana seperti pembunuhan; mulai dari soal *aẖwâl syahṣiyah* seperti nikah-talak-rujuk bahkan nikah beda agama hingga soal perpindahan dan "kriminal" agama seperti murtad bahkan *ẖirabah*. Juga dibahas bidang mu'amalah seperti riba dalam al-Qur'an. Ini penting diketahui, karena permasalahan itu kerap muncul dalam percakapan publik bahkan tak jarang hendak didesakkan sebagai kebijakan publik, baik dalam bentuk perundang-undangan maupun peraturan daerah (Perda) di sejumlah daerah di Indonesia.

Kedelapan merupakan bab penutup yang terdiri dari kesimpulan sebagai konklusi dari seluruh pembahasan, dari bab dua sampai bab enam. Begitu juga,

pada bagian ini saran-saran dikemukakan untuk di-pertimbangkan oleh berbagai pihak yang berkepentingan.

C. Metodologi Pembahasan

Metode pembahasan dalam buku ini bukan menafsirkan ayat per ayat, tetapi berdasarkan tema. Pertama, tema-tema yang telah ditentukan ditelusuri ayat-ayat terkait. Kedua, ayat-ayat tersebut ditelaah atau atau dipahami penafsirannya dalam sejumlah kitab-kitab tafsir terutama yang bercorak fikih. Ayat-ayat tersebut dikemas untuk disajikan dalam sub-sub tema. Ketiga, uraian penafsiran ayat-ayat ahkam dikuatkan dengan hadis dan atau beberapa literatur fiqh baik berupa kitab fiqh ulama-ulama klasik ataupun tafsir-tafsir yang bercorak fiqh. Keempat, kontekstualisasi ayat. Setelah penjelasan normatif, ayat-ayat tersebut dikaitkan dengan problem kontemporer. Contoh: wacana penggabungan antara zakat dengan pajak, karena dinilai memberatkan kaum Muslim, harus mengeluarkan hartanya dua kali. Wacana penghapusan iddah karena lebih bersifat pengekangan dan sejenisnya.

Adapun penyajian ayat-ayat al-Qur'an dalam buku ini adalah mengurangi penyebutan atau penulisan teks-teks al-Qur'an kecuali ayat-ayat tersebut terdapat lafadz atau kata kunci yang harus diurai. Hal ini agar tidak terkesan hanya mempertebal buku. Oleh karena itu, ayat-ayat al-Qur'an lebih banyak langsung diterjemahkan dalam bahasa Indonesia agar mudah dipahami, sedang-kan semua teks ayat-ayat a-Quran dilampirkan di bagian lampiran buku.

Sedangkan referensi buku ini adalah [1]. Al-Qurtubî, *al-Jâmi' lî Ahkâm al-Qur'ân,* [2]. Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafatih al-Ghaib;* [3]. Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân;* [4]. Al-Jassâs, *Ahkâm al-Qur'ân;* [5]. Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*; [6]. 'Alî al-Sâbûnî, *Rawâ'i` al-Bayân*; [7]. Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf;* [8]. Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*; [9]. Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm;* [10]. Al-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ayi al-Qur'ân*; [11]. Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr al-Munîr.*

Sepuluh kitab tafsir itu kiranya cukup memadai untuk mengungkap keragaman pandangan para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Sepuluh kitab itu telah menggambarkan keragaman mazhab (mazhab Syâfi'î seperti *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib* dan mazhab Mâlikî seperti *Tafsîr al-Qurtubî* misalnya), juga menggambarkan perbedaan zaman (klasik seperti *Tafsîr al-Tabarî* dan yang modern-kontemporer seperti *Tafsîr al-Manâr* dan *Tafsîr al-Munîr*). Bahkan, tak hanya kitab tafsir berhaluan Sunni, studi ini juga merujuk pada tafsir berhaluan Mu'tazilah seperti *Tafsîr al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî.

BAB II
AYAT HUKUM DAN TAFSIR AHKAM

A. Klasifikasi Kandungan al-Qur'an

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk. Allah berfirman (QS. al-Isrâ' /17: 9), *"inna hâdzâ al-Qur'ân yahdî li allatî hiya aqwam"* (sesungguhnya al-Qur'an ini memberi ke jalan yang terbaik). Bukan hanya petunjuk untuk orang beriman (*hudan li al-mu'minîn* atau *hudan li al-muttaqîn*), al-Qur'an juga merupakan petunjuk umat manusia (*hudan li al-nâs*). Di satu lokasi (QS. al-Naml /27: 2-3), Allah berfirman *"tilka ayât al-qur'ân wa kitâb mubîn hudan wa busyrâ li al-mu'minîn*" (inilah ayat-ayat al-Qur'an dan kitab yang jelas, petunjuk dan berita gembira bagi orang-orang beriman). Di lokasi yang lain (QS. al-Baqarah /2: 2), Allah berfirman, *dzâlika al-kitâb la rayba fîhi hudan li al-muttaqîn* [kitab itu, tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertaqwa]. Setelah ditegaskan perihal kebenaran kandungan al-Qur'an sehingga al-Qur'an tak wajar untuk diragukam, maka al-Qur'an menegaskan dirinya sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa. Al-Qur'an juga menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi orang-orang yang beriman.

Demikian jelas kebenaran yang dibawa al-Qur'an, maka ia tak hanya menjadi petunjuk bagi yang bertakwa melainkan juga petunjuk bagi seluruh umat manusia. Allah berfirman (QS. al-Baqarah /2: 185), "*syahru ramaḏân alladzî unzila fîhi al-Qur'ân hudan li al-nâs wa bayyinât min al-hudâ wa al-furqân*" (bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk

itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil). Ini karena al-Qur'an tak hanya memuat petunjuk-petunjuk etis yang terbatas kepada umat Islam, melainkan juga mencantumkan petunjuk moral-universal yang menjadi pedoman seluruh umat manusia, kapanpun dan dimana-pun.

Dari sudut isi dan kandungan, al-Qur'an mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat. Di dalamnya tak hanya dibahas soal akidah melainkan juga soal hukum. Al-Qur'an bukan hanya mengupas sejarah umat terdahulu melainkan juga soal etika dan akhlak. Al-Qur'an membahas nilai etis dalam bidang ekonomi, politik, sosial, dan kebudayaan. Disebut nilai etis karena al-Qur'an misalnya tak membahas soal sitem pemerintah-an dan sistem ekonomi tertentu. Dalam soal politik, al-Qur'an tak membicarakan mekanisme pengangkatan dan pemberhentian kepala negara. Begitu juga dalam soal ekonomi, al-Qur'an tak berbicara mengenai kapitalisme dan sosialisme yang belakangan ramai menjadi per-capakan publik Islam. Al-Qur'an hanya berbicara bahwa persoalan ekonomi dan politik harus tegak di atas fondasi keadilan. Sementara menyangkut sistem politik-pemerintahan terbaik bagi umat manusia diserahkan sepenuhnya kepada umat Islam melalui prosedur ijtihad.

Tak melulu persoalan dunia, bahkan al-Qur'an juga membahas soal-soal eskatologis menyangkut ke-hidupan pasca kehidupan dunia seperti kematian, hari kiamat, surga, neraka, dan lain-lain. Di banding ayat-ayat hukum yang menurut para ulama jumlahnya sekitar 400-an ayat, maka ayat-ayat eskatologis bisa dibilang cukup melimpah. Ayat-ayat yang berbicara soal kematian tak

B. Pengertian Ayat Hukum dan Jenis-Jenisnya

Sejauh yang bisa dipantau, tak ditemukan definisi ayat-ayat hukum oleh para ulama. Ketiadaan definisi ayat hukum ini bisa dipahami, karena demikian jelas pengertian yang bisa diambil dari kata "ayat hukum" tersebut. Namun, untuk tegasnya, penting dikemukakan bahwa ayat hukum adalah ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung hukum terkait dengan perbuatan manusia (*mukallâf*). Tak seperti hukum *taklifî* yang dikategorisasi-kan para ulama fikih yang berupa wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah, maka dalam menjelaskan hukum, al-Qur'an hanya menggunakan kata perintah dan larangan. Paling jauh, al-Qur'an menggunakan diksi "halal" dan "haram" untuk menjelaskan sesuatu yang boleh dan tidak boleh untuk dilakukan.

Misalnya dalam soal kata "halal" dengan segala derivasinya, Allah berfirman dalam al-Qur'an (QS. al-Baqarah [2]: 187:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

"Dihalalkan bagi pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagi kalian dan kalian adalah pakaian bagi mereka..".

Terkait penggunaan kata "halal", Allah juga berfirman dalam al-Qur'an (QS. al-Mâ'idah /5: 5):

ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ ﴿٥﴾

dikategorisasikan, ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an mencakup pada empat tema pokok. *Pertama*, ayat-ayat ibadah. Masuk ke dalam bagian ini adalah ayat tentang wudhu', shalat, puasa, haji. Pada bagian ini, al-Qur'an--sebagaimana dikemukakan sebelumnya--tak menjelaskan secara rinci. Tentang shalat seperti dikatakan sebelumnya, al-Qur'an misalnya hanya menjelaskan tentang wajibkan menyelenggarakan ibadah shalat, tanpa menjelaskan bagaimana mekanisme dan tata cara pelaksanaan ibadah shalat. Begitu juga dalam soal puasa Ramadan; al-Qur'an hanya menjelaskan wajibnya melaksanakan puasa tanpa dijelaskan tentang syarat, rukun, dan hal-hal yang membatalkan puasa. Begitu juga dengan ibadah haji.

Berbeda dengan shalat, puasa, dan haji yang terkait dengan *h̲ablun min Allâh* secara langsung (ibadah *mahd̲ah*), maka sebagian ulama cenderung berbeda dalam memposisikan ibadah zakat. Ada ulama yang berkata bahwa ibadah zakat adalah ibadah *mahd̲ah* dan *ghair mahd̲ah* secara sekaligus. Ini karena pada ibadah zakat terkandung dua aspek, yaitu aspek spiritual untuk membangun hubungan baik dengan Allah, dan aspek sosial untuk membangun hubungan baik dengan sesama manausia terutama yang fakir dan miskin.

Kedua, ayat-ayat *ah̲wâl syahs̲iyah* (hukum keluarga), disebut juga "hukum munakahat". Yang dibahas pada bagian ini adalah soal nikah, talak, iddah, ruju', nafkah. Pada bagian ini, ada ayat al-Qur'an yang membahas secara rinci dan ada juga yang tidak. Misalnya, dalam soal iddah bagi seorang perempuan, al-Qur'an bukan hanya berbicara wajibnya menjalankan iddah melainkan juga tentang waktu-waktu iddah berdasarkan

kondisi perempyan itu. Namun, dalam soal nikah, al-Qur'an menjelaskannya secara global dan umum tanpa menjelaskan tentang syarat dan rukun nikah.

Ketiga, ayat-ayat yang terkait dengan akad keperdataaan secara umum. Masuk ke dalam kategori ini adalah ayat tentang jual beli, sewa-menyewa, gadai, syuf'ah, mudharabah, hutang piutang. Hukum waris yang mengatur mekanisme perpindahan dan pembagian harta dari satu keluarga pada anggota keluarga lain yang diakibatkan kematian juga menjadi bahasan rinci dalam al-Qur'an.

Keempat, ayat-ayat yang terkait dengan soal pidana (*jinayât*). Al-Qur'an menjelaskan tentang jenis-jenis pidana (baik pidana umum maupun pidana khusus) sampai dengan sanksi-sanksi hukum yang bisa dikenakan pada pelaku kriminal. Ayat-ayat yang terkait dengan pidana ini seperti pembunuhan (*al-qatl*), pencurian (*al-sariqah*), perzinaan (*al-zinâ*), disebutkan dalam al-Qur'an bahkan hingga pada jenis sanksi hukumnya.

Namun, ulama kontemporer menambahkan "hukum dusturiyah" dan "hukum duwailiyah" ke dalam bagian ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Jika hukum dusturiyah mengatur hubungan antar warga negara dalaam suatu negara, maka hukum duwailiyah mengatur hubungan antar manusia yang tersebar di berbagai negara di dunia. Jika hukum dusturiyah disebut hukum tata negara, maka hukum duwailiyah disebut hukum internasional.

Selanjutnya, dari segi bisa dan tidaknya dinalar, ayat-ayat hukum itu bisa dikelompokkan menjadi dua bagian. *Pertama*, ayat-ayat hukum yang bersifat *ta'abbudi,*

maknanya sudah jelas dan terang. Demikian terangnya sehingga ayat muhkam tak membuka kemungkinan untuk diberi makna dan tafsir secara beragam. Ayat-ayat al-Qur'an yang menutup pintu keanekaragaman tafsir itu adalah ayat-ayat yang mengandung angka, seperti 100 kali pukulan, empat bulan sepuluh hari, dan sebagainya. Ketika al-Qur'an sudah menetapkan suatu hukum dengan angka, maka kecenderungan besar para ulama adalah tak memasukkan aktivitas ijtihad ke dalam ayat tersebut.

Kedua, adalah ayat-ayat *mutasyâbihât*, yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang makna dan artinya belum jelas dan terang, sehingga membuka kemungkinan untuk ditafsirkan secara berbeda-beda oleh para ulama. Ayat-ayat al-Qur'an yang membuka keragaman tafsir dan pemahaman itu, di antaranya, adalah ayat-ayat yang mengandung *lafazh musytarak,* yaitu kata yang memiliki makna lebih dari satu. Misalnya, kata "quru'" yang bisa bermakna "haid", juga bermakna "suci". Kata "nikah" yang bisa berarti "akad nikah" atau "berhubungan seksual". Kata "lamastum" dalam al-Qur'an (QS. al-Nisâ' [4]: 43) yang oleh Imâm al-Syâfi'î diartikan sebagai "bersentuhan kulit", maka diartikan "berhubungan seksual" oleh Imâm Abû Hanifah.

D. Buku-Buku Tafsir Ahkam

Dari ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, maka muncullah salah satunya kitab-kitab tafsir yang bercorak hukum atau fiqhi, dari zaman klasik sampai periode modern, dari yang beraliran Sunni hingga Syiah. Menarik, tak sedikit dari kitab-kitab tafsir ahkam itu yang

hadir untuk mengukuhkan fikih imam mazhabnya. Di antara kitab-kitab tafsir ahkam itu adalah:

1. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*

Al-Jâmi' li ahkâm al-Qur'ân yang judul lengkapnya *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin limâ Tadammanahu min al-Sunnah wa Ahkâm al-Furqân* adalah buah karya al-Qurtubî. Karena itu, kitab tafsir ini secara singkat kerap disebut *Tafsir al-Qurthubi*. Nama lengkap al-Qurtubî sendiri adalah Abû 'Abdillâh ibn Ahmad ibn Abî Bakar ibn Farh al-Ansârî al-Khazrâjî al-Andalusî al-Qurtubî al-Mâlikî. Ia lahir di Cordova, Andalusia. Para penulis sejarah tak menyebut tahun kelahirannya. Ia diperkirakan wafat pada malam Senin bulan Syawal tahun 671 H./1276 M. (Husain al-Dzahabî, 2000: 336). Hasbi ash-Shiddiqi memperkirakan al-Qurtubî lahir pada tahun 486 H. dan meninggal tahun 567. (Hasbi as-Shiddiq, 1980: 291). Namun, Hasbi tak menjelaskan buku rujukannya. Abd Moqsith Ghazali menduga bahwa al-Qurtubî yang ditulis tahun kelahiran dan kematiannya oleh Hasbi as-Shiddiqi itu bukanlah al-Qurtubî yang menulis kitab tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (Abd. Moqsith Ghazali, 2009:30). Indal Abrar menduga bahwa al-Qurtubî yang ditulis Hasbi itu adalah Abû Bakar Yahyâ ibn Sa'îd ibn Tamâm ibn Muhammad al-Azdî al-Qurtubî. Menurut Abrar, dari kekeliruan Hasbi tersebut, maka sejumlah buku dan artikel lain pun menjadi keliru ketika menulis tahun kelahiran dan kematian ulama penulis kitab *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* tersebut. Di antara yang keliru itu, demikian Abrar, adalah *Tafsir al-Jami'ah* yang ditulis Tim

BAB III
AYAT-AYAT TERKAIT PENGGUNAAN HARTA BENDA

Harta benda adalah segala bentuk harta dan segala bentuk benda yang dimiliki seseorang. Bentuk kepemilikan ini tidak secara mutlak dengan kesewenang-wenangan tetapi lebih dimaknai sebagai amanah (titipan Ilahi). Redaksi yang sering digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan harta benda adalah اموال. Kata اموال bagian dari rizki atau karunia yang dilimpahkan Allah kepada hamba-Nya. Selain kata اموال, al-Qur'an juga menggunakan kata-kata yang lebih umum antara lain مما رزقناهم, مما اتاهم الله. Pelimpahan rizki kepada masing-masing manusia berbeda-beda. Orang-orang tertentu berlimpah ruah penuh kemewahan dan orang-orang tertentu pula jatuh miskin penuh kekurangan. Kesenjangan ini sengaja dibentuk Allah dalam bangunan masyarakat bukan untuk memelihara kesewenang-wenangan dan keangkuhan, namun sebaliknya untuk menumbuhkan kepedulian antar sesama. Petunjuk ini tetera dalam QS. al-Naẖl/16: 71: *Dan Allah melebihkan sebagian kamu atas sebagian yang lain dalam hal rizki, tetapi orang yang dilebihkan (rezekinya itu) tidak mau memberikan rezekinya kepada para hamba sahaya yang mereka miliki, sehingga mereka sama-sama (merasakan) rezeki itu. Mengapa mereka mengingkari nikmat Allah?*

Kata *rizqi* dalam ayat tersebut tidak hanya dimaknai dengan harta tetapi mencakup semua anugrah Allah kepada hambaNya antara lain: kecerdasan, ketampanan atau kecantikan, kesehatan, kekuatan,

kekayaan harta benda dan lain-lain. Dengan demikian, bukan sekedar kesenjangan ekonomi tetapi kesenjangan atau ketidakmerataan semua aspek tersebut. Namun tujuan utama skenario Tuhan ini adalah untuk melahirkan kesamaan melalui kepedulian dan perhatian antar sesama lintas profesi, ras, budaya dan keyakinan. Agar terwujud tujuan tersebut, Allah memerintahkan melalui ayat-ayat al-Qur'an sifat kedermawanan.

Ragam redaksi yang digunakan al-Qur'an untuk menumbuhkan jiwa Filantropi adalah *infâq*, *shadaqah* dan zakat. Bab kedua ini akan mengulas ketiga istilah tersebut.

A. *Infâq, S̲adaqah* dan *Zakât*

1. Perbedaan Istilah *Infâq, S̲adaqah* dan *Zakat*

a. *Infâq*

Secara bahasa kata *infâq* berarti hilang, kosong baik yang disebabkan oleh kematian, pemberian, penjualan dan lain-lain. Penggunaan kata ini diibaratkan dengan sebuah bangunan bata. Apabila salah satu bata tersebut diambil maka terlihat kosong atau ada yang hilang. Dengan demikian, pemaknaan *infâq* masih terkesan umum tanpa batasan objek ataupun tujuannya. Oleh karena itu, secara istilah kata *infâq* adalah mengeluarkan atau memberikan segala nikmat atau rizki kepada orang lain baik berupa harta ataupun yang lain, sehingga yang asalnya ada menjadi hilang, kepada siapapun baik dilakukan secara ikhlas ataupun untuk tujuan-tujuan yang lain.

QS. al-Baqarah/2: 262 adalah salah satu ayat yang menggunakan harta benda (*amwâl*) sebagai obyek *infâq*,

		/64: 16; QS. al-Isrâ' /17: 100.
4	Nafkah suami kepada istri	QS. al-Nisâ' /4: 34; QS. al-Ṯalâq /65: 6 dan 7.
5	Mahar	QS. al-Mumtahannah /60: 10, 11.

Tabel di atas menunjukkan bahwa kata *infâq* dan derivasinya yang terbanyak pemakaiannya adalah bermakna menafkahkan sesuatu ke orang lain.

b. *S̱adaqah*

Dalam masyarakat istilah *infâq* dan *s̱adaqah* sering dipahami sebagai dua istilah yang tidak memiliki distingsi, sehingga pemakaiannya sering terkesan tumpang tindih. Terbukti dari beberapa praktek masyarakat ketika menyebarkan selebaran ataupun kotak yang tertulis di atasnya "*infâq s̱adaqah*". Namun bila dicermati lebih dalam istilah-istilah dalam al-Qur'an memiliki kekhususan arti tersendiri, termasuk istilah *infâq* dan *s̱adaqah*.

Kata *s̱adaqah* yang terdiri dari huruf *s̱ad*, *dal* dan *qaf* mengandung makna kebenaran atau kesungguhan. Sahabat Rasulullah mendapat julukan *al-s̱iddîq* karena Abu Bakar sangat membenarkan atas dakwa Rasulullah. Demikian juga "teman" dalam bahasa Arab disebut dengan *s̱adiq* karena seorang yang benar-benar menjadi teman pasti dia telah membenarkan atas sikap temannya.

Al-Qur'an menggunakan kata *s̱adaqah* dan derivasinya dalam beberapa makna, sebagaimana yang tertera dalam tabel di bawah ini:

Tabel II
Pemaknaan Kata Shadaqah dan Derivasinya

No	Makna	Terdapat di al-Qur'an Surat dan Ayat
1	Benar/ membenarkan	QS. Âli 'Imrân /3: 3, 17, 39, 50. 81, 93, 95, 152, 168, 183; QS. al-Ahzhb /33: 8, 22, 23, 24; QS. Yâsîn /36: 25, 48; QS. al-Fath /48: 27; QS. Yusûf /12: 17, 26, 27, 35, 46, 51, 82, 111; QS. al-Naml /27: 27, 49, 64, 71; QS. al-Baqarah /2: 23, 31, 41, 89, 91, 94, 97, 101, 111, 177; QS. al-Tawbah /9: 43, 119; QS. al-Ankabût /29: 3, 29; QS. Muhammad /47: 21; al-Zumar /39: 32, 33, 74; QS. al-Mâ'idah /5: 46, 75, 48, 113, 119; QS. al-Anbiyâ' /21: 9, 38; QS. al-Saba' /34: 20, 29; QS. al-Shâffât /37: 37, 52, 105, 157; QS. al-Qiyamah /75: 31; QS. al-Lail /92: 6; QS. al-Tahrîm /66: 12; QS. al-Ma'ârij /70: 26; QS. al-Wâqi'ah /56: 57, 87; QS. al-Qasas /28: 34, 49; QS. al-Munâfiqûn /63: 10; QS. al-Nisâ' /4: 47, 69, 87, 92, 122; QS. al-Isrâ' /17: 80; QS. al-Ahqâf /46: 4, 16, 22, 30; QS. QS. Maryam /19: 41, 54, 56; QS. Ghafir /40: 28; QS. al-An'âm /6: 40, 92, 143, 146; al-Hijr /15: 7, 64; QS. al-A'râf /7: 70, 106, 194; QS. Yûnus /10: 38, 48; QS. Hûd /11: 13, 32; QS. al-Sajdah /32: 28; QS. al-Dukhân /44: 36; QS. al-Jâtsiyah /45: 25; QS. al-Hujarât /49: 15, 17; QS. QS. al-Jumu'ah /62: 6; QS. al-Mulk /67: 25; QS. al-Tûr /52: 34; QS. al-Qalam /68: 41; QS. al-Hasyr /59: 8; QS. al-Syu'arâ' /26: 31, 154, 187; QS. al-Nûr /24: 6, 9; QS. al-Hadîd /57: 19; QS. Fâtir /35: 31.
2	*Shadaqah*	QS. al-Mâ'idah /5: 45; QS. al-Baqarah /2: 196, 263, 271, 276, 280; QS. al-Tawbah /9: 58, 60, 75, 79, 103, 104; QS. al-Nisâ' /4: 114; QS. al-Mujadalah /58: 12, 13; QS. Yusûf /12: 88; QS. al-Ahzâb /33: 35; QS. al-Hadîd /57: 18.
3	Jujur	QS. Maryam /19: 50; QS. al-Syu'arâ' /26: 84; QS. Yusûf /12: 46.
4	Kedudukan	QS. Yûnus /10: 2

		A'lâ /87: 14; QS. al-Laîl /92: 18; QS. 'Abasa /80: 3, 7; QS. Maryam /19: 19; QS. al-Kahfi /18: 19, 74
2	Zakat	QS. al-Rûm /30: 39; QS. al-Kahfi /18: 81; QS. Maryam /19: 13, 31, 55; QS. al-Nûr /24: 37, 56; QS. al-Mu'minûn /23: 4; QS. al-Anbiyâ' /21: 73; QS. al-Baqarah /2: 43, 83, 110, 177, 277; QS. al-Nisâ' /4: 77; QS. al-Hâjj /22: 41, 78; QS. al-Mujadalah /58: 13; QS. al-Zumar /39: 20; QS. al-Tawbah /9: 5, 11, 18, 71; QS. al-Nisâ' /4: 162; QS. Mâ'idah /5: 12, 55; QS. al-Luqmân /31: 4; QS. al-A'râf /7: 156; QS. al-Ahzâb /33: 33; QS. Fussilat /41: 7; QS. al-Bayyinah /98: 5.

Tabel di atas menunjukkan bahwa kata zakat yang bermakna zakat disebut 31 kali. Dari ketiga puluh satu tersebut delapan ayat turun di Mekkah dan selebihnya di Madinah. Zakat dari segi fiqh berarti sejumlah harta tertentu yang diwajibkan Allah untuk diserahkan kepada orang-orang. Harta benda yang dikeluarkan ini disebut zakat karena ia menjadi penyebab harta dapat ber-kembang. (al-Zuhailî, 1977: 1788). Zakat merupakan bagian dari kewajiban seorang Muslim. Al-Qur'an menggunakan dua istilah untuk menyebutkan zakat yaitu dengan istilah zakat dan istilah *shadaqah*, sebagaimana yang telah dijelaskan sub bab sebelumnya.

Kata zakat disebutkan 27 kali bersamaan dengan kata shalat dalam satu ayat dan satu kali disebutkan setelah shalat tapi tidak satu ayat (QS. 23: 2, 4). Penyebutan ini sekaligus menunjukkan posisi kewajiban zakat sama dengan kewajiban shalat. Zakat harta benda atau zakat *mâl* ini mulai diwajibkan di kota Madinah pada bulan Syawwal tahun kedua Hijriyah setelah

kewajiban puasa dan zakit fitrah. Zakat tidak diwajibkan kepada para nabi, karena zakat diyakini sebagai penyuci diri sedangkan para nabi sudah terjaga kesuciannya. (al-Zuhailî, 1977: 1792).

Demikianlah pembahasan satu persatu tiga istilah yang terkesan sama dalam al-Qur'an. Secara garis besar uraian di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. *Infâq* adalah: mengeluarkan apa saja yang dianugerahkan Allah kepada manusia untuk diberikan kepada siapa saja dengan niat ikhlas ataupun tidak.
2. *Sadaqah* (*shadaqah* sunnah) adalah: mengeluarkan apa saja yang dianugerahkan Allah kepada manusia untuk diberikan kepada siapa saja dengan hanya niat mengharap ridha Allah.
3. *Zakat* (*shadaqah* wajib): mengeluarkan harta benda tertentu dengan syarat dan ukuran-ukuran tertentu untuk diberikan kepada orang-orang tertentu dengan hanya mengharap ridha Allah.

Terkait dengan istilah *zakat* dan *sadaqah*, Sayyid Qutb menjelaskan bahwa zakat adalah kewajiban bagi Muslim untuk mengeluarkan hartanya yang telah mencapai *nisab* (perhitungan tertentu) kepada orang-orang yang berhak menerimanya. Sedangkan shadaqah hukumnya dianjurkan untuk membantu siapa saja yang memerlukan baik dalam keadaan lapang ataupun kesulitan (Sayyid Qutb, th: 109).

2. Pelaku *Infâq, S̱adaqah* dan *Zakat*

a. Muslim ber-*s̱adaqah*, Non Muslim ber*infâq*

Pendefinisian istilah *infâq, shadaqah* dan *zakat* pada sub bab sebelumnya mengindikasikan bahwa *infâq* bisa dilakukan oleh siapapun termasuk non-Muslim yang mendermakan sesuatu kepada orang lain. Mereka bisa juga disebut sebagai *Munfîq* (orang yang menafqahkan harta bendanya). Tetapi bila *munfîq* (orang yang menafkahkan harta) seorang muslim maka perbuatan tersebut bisa dikategorikan sebagai *s̱adaqah* baik sunnah ataupun wajib. Dengan demikian, pelaku *s̱adaqah* dan *zakat* adalah seorang muslim karena mengandung nilai ibadah di dalamnya. Sebagai kewajiban umat Islam, otoritas zakat hanya dilakukan oleh kaum Muslim. Ketetapan ini pada akhirnya menimbulkan problematis. Dalam sebuah negara pasti mempunyai pungutan kepada warga negaranya demi menunjang kemakmuran negara-nya. Pungutan ini biasa disebut dengan pajak. Kamu Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa pajak adalah punguatan wajib, biasanya berupa uang yang harus dibayar oleh penduduk sebagai sumbangan wajib kepada negara atau pemerintah karena adanya pendapat, pemilik, harta beli barang, dan lain-lain.

Para ulama menyatakan bahwa oleh karena zakat adalah bagian dari rukun Islam sebagaimana shalat dan puasa maka zakat pun hanya untuk umat Islam. Imâm al-Syâfi`î mengemukakan alasan mengapa zakat hanya diwajibkan untuk umat Islam yaitu apabila zakat juga diwajibkan kepada non-Muslim akan memberatkan mereka. Dalam hal ini Yusûf Qarḏâwî memberikan komentar; pertama, zakat adalah kewajiban sosial untuk

tersebut. Menurutnya ada tiga konsep pajak, pertama, pajak dengan konsep upeti atau persembahan kepada raja; kedua, pajak dengan konsep *jizyah* atau rakyat membayar jumlah tertentu kepada penguasa atau pihak yang kuat; ketiga, pajak dengan konsep ruh zakat.

Pajak sebagai upeti biasa dipakai dalam negara yang tunduk penuh pada Raja. Pajak sebagai jizyah biasa diterapkan dalam negara yang mengabdi pada kepentingan elite penguasa. Sedangkan konsep terakhir, pajak sebagai ruh dari zakat memiliki makna bahwa kedudukan pajak seperti sedekah karena Allah yang disamakan kepada negera demi kemaslahatan rakyat secara keseluruhan lintas golongan, etnis, agama ataupun ras. (Madar Farid Mas'udi, 2005: 71).

Menurut Faird QS. al-Tawbah/9: 60 tentang *mustaẖîq* (orang-orang yang berhak menerima zakat) hendaklah dimaknai secara luas. Delapan golongan tersebut hendaklah juga menjadi objek penggunaan dari pungutan pajak. Penyatuan pajak dan zakat sangat diperlukan agar dana yang terkumpul lebih besar dan pembagiannya lebih merata. Atas dasar ini Farid Masudi menegaskan perlu pengembangan pemaknaan kebutuhan manusia. Sandang pangan papan merupakan kebutuhan dasar manusia yang harus diperhatikan secara serius demi peningkatan kesejahteraan rakyat. Sandang bukan sekedar kain menempel menutupi aurat tetapi juga meliputi kenyamanan pemakai dari cuaca panas dan dingin. Pangan, bukan sekedar kenyang tapi perlu dipikirkan kandungan kalori, protein dan vitamin yang memungkinkan pertumbuhan fisik secara normal dan sehat. Sedangkan papan bukan sekedar ruang untuk

berteduh dari cuaca dan tempat istirahat. Tapi harus dipikirkan tingkat keselamatan dan kesehatan selain tiga kebutuhan tersebut ada dua hal yang juga harus diperhatikan yaitu pendidikan dan jaminan kesehatan. Setiap warga negara harus diberikan haknya memperoleh pendidikan yang layak, sehingga dapat mengembangkan ketiga potensi dasarnya yaitu kognitif, afektif, dan psikomotorik. Demikian juga, jaminan kesehatan sehingga seluruh warga tanpa melihat strata sosial mendapatkan pelayanan kesehatan dan pengobatan. (Masdar Farid Mas'udi, 2005: 115)

Atas dasar argumentasi tersebut, pemanfaatan dana pajak zakat untuk fakir miskin bisa meliputi:

a. Pembangunan sara dan prasarana pertanian sebagai tumpuan kesejahteraan ekonomi rakyat dalam pengertiannya yang luas;
b. Pembangunan sektor industri yang secara langsung berorientasi pada peningkatan kesejahteraan rakyat banyak;
c. Penyelenggaraan sentra-sentra pendidikan keterampilan dan kejuruan untuk mengatasi pengangguran;
d. Pembangunan pemukiman rakyat tunawisma atau gelandangan;
e. Jaminan hidup untuk orang-orang cacat, jompo, yatim piatu, dan orang-orang yang tidak punya pekerjaan;
f. Pengadaan sarana dan prasarana pendidikan dasar sampai tinggi untuk setiap warga/ rakyat yang memerlukan.

BAB IV
AYAT-AYAT TERKAIT MAKAR

A. *Bughât*

1. Pengertian

Secara bahasa, *bughât* bentuk jamak dari kata *al-baghi* yang bermakna pembangkang. Pada mulanya, *bagha-yabghi* yang merupakan bentuk kata kerja dari *bughât,* menurut Ibn Manẕûr, bermakna menanggalkan, melanggar, melakukan kezaliman, melampaui batas, menghendaki kerusakan. (Ibn Manẕûr, 2003: I, 469). Dari situ, para ulama mendefinisikan *bughât* sebagai sekelompok orang yang secara sengaja melakukan gerakan-gerakan dengan maksud untuk menggerogoti kewibawaan bahkan menggulingkan pemerintahan yang sah.

Menggerogoti kewibawaan atau menggulingkan pemerintahan yang sah tak dibenarkan. Ini, menurut al-Juzairî, karena seorang kepala negara yang tak melanggar hukum Allah wajib ditaati. Dengan demikian, sekelompok orang yang melakukan pembangkangan, maka diperbolehkan bagi seorang kepala negara yang sah untuk memerangi mereka. (al-Juzairî, IV: 298-299)

Dalam sejarah, kelompok yang kerap ditunjuk sebagai bughat adalah; *Pertama*, orang-orang Yahudi Madinah yang melanggar Konstitusi Madinah yang dibuat Nabi Muhammad bersama penduduk Madinah. Pelanggaran terhadap konstitusi itu yang menyebabkan Nabi Muhammad memerangi mereka. *Kedua,* orang-orang Islam yang tidak mau menyetorkan zakatnya pada negara yang saat itu dipimpin Abû Bakar al-S̱iddiq. Pembangkangan itu yang menyulut Khalifah Abû Bakar

untuk memerangi mereka. Bagi Abû Bakar jelas bahwa mereka telah memisahkan shalat dengan zakat sehingga pantas untuk diperangi. Abû Bakar al-S̱iddiq tetap memerangi para pemboikot zakat sekalipun mereka masih menjalankan shalat. *Ketiga*, orang-orang yang memberontak dan menolak kepemimpinan 'Alî ibn Ṯâlib dalam Perang Unta (*waq'ah al-jamâl*). Orang-orang me-merangi 'Alî ibn Abî Ṯalib itu didefinisikan sebagai sekelompok orang yang makar pada pemerintahan yang sah.

Di Indonesia, orang-orang yang terlibat dalam DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia) pernah dinyatakan sebagian ulama sebagai kelompok bughat karena mereka membangkang terhadap kepemimpinan Presiden Soekarno dan menolak berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Belakangan ada yang berkata bahwa kelompok-kelompok yang menolak Pancasila dan UUD 1945 adalah kelompok bughât yang boleh untuk diperangi.

2. Ayat Bughât dan Tafsir Para Ulama

Yang dijadikan dasar tentang bughât adalah firman Allah (QS. al-H̲ujurât /49: 9):

> *"Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."*

Beragam kisah yang melatari sebab turun ayat tersebut. [1]. Qatadah berkata bahwa ayat ini turun terkait dengan kasus dua orang laki-laki Anshar yang bertengkar mulut tentang perebutan hak yang diklaim masing-masing yang kemudian berujung pada tengkar fisik. Dari kisah itu, maka turunlah ayat ini; [2]. Mujahid berkata bahwa ayat ini turun sebagai respons atas persengkataan yang melibatkan suku Aus dan Khazrâj. Persengketaaan itu begitu rupa hingga saling bunuh terjadi di antara mereka; [3]. Al-Kalbî berkata bahwa ayat ini turun dalam kasus perkelahian Sumair dan H̲âṯib yang berujung pada terbunuhnya Hathib. Dari perkelahian dua orang ini berlanjut pada perkelahian antar suku yang melibatkan suku Aus dan Khazrâj. Mendengar peristiwa ini, Rasulullah datang melerai dan turunlah ayat ini yang memerintahkan Nabi Muhammad untuk mendamaikan mereka. (al-Qurṯubî, 2002: VIII, 585).

Namun, dari ayat ini, Ibn Katsîr menyimpulkan bahwa orang yang melakukan dosa besar tak menyebabkan yang bersangkutan keluar dari Islam—tak seperti yang dikatakan kelompok khawari, Mu'tazilah, dan lain-lain. Bahkan, dalam ayat ini—demikian Ibn Katsîr—orang yang saling bunuh pun masih diberi label sebagai orang beriman. Alkisah, ketika Rasulullah sedang berpidato di atas mimbar, turut bersamanya adalah Hasan Ibn 'Alî (cucu Nabi). Sesekali Rasulullah memandang cucunya tersebut dan kala yang lain memandang para jemaah yang hadir di situ. Lalu Rasulullah bersabda, "semoga dengan perantaraan H̲asan ibn 'Alî, Allah mendamaikan antara penduduk Syam dan Irak

setelah mereka berdua terlibat dalam perang yang cukup panjang dan melelahkan". (Ibn Katsîr, 1999: 230).

Beda dengan Ibn Katsîr, Fakhr al-Dîn al-Râzî berkata bahwa mendamaikan orang yang berperang atau bertikai adalah perintah al-Qur'an. Sekiranya salah satu dari mereka menolak untuk berdamai bahkan cenderung membangkang, maka perangilah para pembangkang itu. Menurut al-Râzî, jika pembangkang itu adalah rakyat, maka wajiblah bagi kepala negara (*al-amîr*) untuk mencegah pembangkangan itu, mulai dari memberi nasehat (*al-nas̱îẖah*), mengancam (*al-taẖdîd*), menahan (*al-zajru*) hingga menyiksa (*al-ta`dzîb*) mereka. Sebaliknya, jika yang membangkang itu adalah kepala negara, maka wajib bagi rakyat untuk juga mencegah pembangkangan itu dengan cara memberi nasehat misalnya, atau cara-cara lain yang diduga tak menimbulkan fitnah di tengah masyarakat. (al-Râzî, Jilid XIV, 127-129).

Al-Qurṯubî hendak menyimpulkan pengertian legal-formalistik dari ayat ini. *Pertama*, ayat ini seperti hendak memprediksi bahwa perselisihan antar umat Islam akan terjadi bahkan tak pernah sepi. Saat perselisihan itu, yang dibutuhkan adalah perdamaian (*is̱lâẖ dzati al-baynî*). Namun, jika yang satu terus menyerang yang lain, maka tak ada pilihan kecuali memerangi kelompok penyerang itu.

Kedua, ayat ini menunjukkan bahwa memerangi orang-orang yang makar terhadap pemerintahan yang sah adalah wajib. Al-Qurṯubî menambahkan, jika sekelompok orang menyatakan keluar dari kepemimpinan sementara mereka tetap tak mengindahkan permintaan untuk kembali taat dan masuk dalam barisan, maka

mereka wajib diperangi. Ada yang berkata bahwa wajib di situ bermakna fardu kifayah, sehingga sekiranya yang satu telah memerangi bughat, maka yang lain telah gugur. Al-Qurṯubî menunjuk beberapa Sahabat Nabi yang tak mengambil bagian dalam perang terhadap kelompok bughat. (al-Qurṯubî, 2002: VIII, 587-588).

3. Unsur-Unsur *Bughât*

Para ulama menetapkan syarat-syarat yang mengantarkan pada bolehnya membunuh bughat, yaitu:

a. Para pemberontak tak tunduk pada kepala negara yang sah, misalnya mereka menyatakan keluar atau tidak mau memenuhi kewajiban atau tidak mau menjalani hukuman yang telah ditetapkan pada dirinya.
b. Para pemberontak itu memiliki kekuatan untuk melakukan perlawanan, misalnya mempunyai basis massa pengikut sekalipun tak ada pemimpin. Karena itu, 'Alî ibn Abî Ṯâlib memerangi para pembenrontak pada Perang Unta.
c. Mereka mengangkat senjata untuk kepentingan perlawanan pada negara.

Sekiranya para pemberontak itu telah mememuhi unsur-unsur di atas, maka wajib bagi mereka untuk diperangi hingga mereka menyatakan diri tunduk pada pemerintahan yang sah. Sebab, dalam al-Qur'an, menaati pemimpin itu adalah wajib. Allah berfirman (QS. al-Nisâ' /4: 59):

> *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Ke-*

mudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

Namun, sebelum sampai pada kesimpulan untuk memerangi mereka, para ulama menetapkan beberapa langkah berikut:

1. Mengirim utusan kepada mereka untuk mengetahui sebab-sebab pemberontakan mereka. Sekiranya sebab pemberontakan itu murni karena ketidak-tahuan mereka, maka tak ada jalan lain selain memberi pemahaman kepada mereka tentang pentingnya tunduk pada otoritas negara.
2. Jika langkah pertama tak membuahkan hasil misalnya mereka tetap pada pendirian untuk memberontak, maka jalan dialog penting dilakukan sembari mengajak mereka untuk taat pada kepala negara yang konsisten menjalankan kebenaran.
3. Jika langkah kedua itu gagal, maka langkah berikutnya adalah mengultimatum dan mengancam mereka sekiranya mereka tetap pada keputusannya untuk membangkang atau memberontak.
4. Jika ultimatum dan ancaman itu tak juga diindahakan, maka tak ada pilihan lain selain memerangi mereka hingga mereka kembali tunduk pada pemerintahan yang sah.

menumpahkan darah, merampas harta, mengoyak kehormatan, merusak tanaman, membunuh binatang ternak yang berdampak pada hancurnya reputasi agama, merosotnya moral, diabaikannya perundang-undangan. Lebih lanjut Sayyid Sabiq menegaskan bahwa dalam kasus ini tak dibedakan antara orang Islam dan yang bukan Islam (*kafir dzimmî* atau *harbi*).

Tak seperti dalam pencurian konvensional yang hanya merugikan pihak yang dicuri, maka kerugian yang diakibatkan dalam hirabah akan menimpa pada semua warga negara. Demikian besar kerugian yang ditimbulkan hirâbah ini, maka sebagian ulama Indonesia coba memasukan tindak pidana korupsi dan terorisme sebagai bagian dari tindak pidana hirabah. Sebagian ulama mengistilahkan pencurian konvensional sebagai *al-sariqah al-sughrâ* (pencurian kecil), sedangkan hirabah disebutnya sebagai pencurian besar (*al-sariqah al-kubrâ*). Dalam kaitan hirabah ini, Rasulullah pernah mengumumkan bahwa orang yang melakukan tindak pidana hirabah tak pantas mengaitkan dirinya dengan Islam. Rasulullah bersabda, *man hamala `alainâ al-silah falaysa minnâ* (Barang siapa membawa senjata untuk mengacau kita, maka bukanlah mereka termasuk umatku).

2. Dalil *Hirâbah*

Ayat yang sering dipakai sebagai dalil hirabah adalah firman Allah (QS, al-Mâ'idah /5: 33):

> *"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka*

dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar" .

Mu<u>h</u>ammad 'Alî al-Says berkata bahwa memerangi Allah dalam ayat tersebut tak dimaksudkan pengertin hakikinya melainkan dalam makna majazinya. Sebab, demikian 'Alî al-Syas (TT, II: 183), tak mungkin Allah bisa diperangi oleh manusia. Ini bukan hanya karena Allah menempati ruang dan waktu melainkan karena Allah yang kuasanya tanpa batas tak mungkin bisa diperangi oleh manusia yang kuasanya terbatas. Karena itu, menurut 'Alî al-Says, bisa saja ayat itu diarahkan kepada orang-orang yang membuat kekacauan di tengah masyarakat dengan membunuh dan merampas harta orang lain. Ada juga yang berkata bahwa yang dimaksud memerangi Allah itu adalah memerangi para kekasih (*awliya' Allâh*) dan rasul Allah. ('Alî al-Says, TT, II, 183). Pertanyaannya, maka siapa yang diamaksud dengan orang-orang yang memerangi Allah dalam ayat tersebut?

Dengan menulusuri sebab turun ayat tersebut, maka yang dimaksud dengan orang-orang yang memerangi Allah itu sedikit bisa diungkap. Persoalannya, para ulama sendiri berbeda pendapat mengenai sebab turun ayat ini. *Pertama*, diiriwayatkan dari Ikrimah, dari al-<u>H</u>asan al-Ba<u>s</u>rî, dan dari Ibn Abbâs bahwa ayat ini turun terkait dengan peristiwa orang-orang musyrik. Ibn Abbâs berkata, suatu waktu Rasulullah dan orang-orang Ahli Kitab membuat suatu perjanjian. Kemudian orang-

orang Ahli Kitab itu melanggar perjanjian tersebut. Tak hanya itu, mereka juga membuat kerusakan di bumi. Maka Allah, melalui ayat tersebut, memberi pemilihan kepada Nabi antara membunuh mereka atau memotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik. Sâ'id ibn al-Musayyâb berkata bahwa terma melakukan kerusakan di bumi itu mencakup pada semua keburukan (al-Juzairî, IV, 290).

Kedua, al-Qurṯubî mengutip pendapat jumhur ulama yang mengatakan bahwa ayat ini turun terkait dengan kasus orang-orang suku Ukl (ada yang berkata Uraynah) yang datang ke Madinah untuk menjumpai Rasulullah. Sampai di Madinah, mereka mengeluh mengenai cuaca Madinah yang tidak cocok buat mereka sehingga mereka jatuh sakit. Lalu Nabi meminta agar mereka tinggal di tempat yang lebih baik bagi mereka dan di tempat itulah mereka bisa meminum susu dari daerah itu. Namun, mereka tak hanya meminum susu melainkan juga mencuri sapi masyarakat dan membunuh para penggembalanya. Ketika berita ini sampai kepada Nabi, maka Nabi memerintahkan untuk mengejar dan menangkap mereka. Maka turunlah ayat di atas yang memerintahkan untuk membunuh mereka, menyalib mereka, memotong tangan dan kaki mereka secara timbal balik atau diungsikan ke tempat lain. (al-Qurṯubî, IV: 509; al-Juzairî, 2000: V, 290).

Ketiga, Muẖammad 'Alî al-Says berpendapat bahwa ayat itu turun tak terkait dengan soal orang Musyrik dan orang murtad melainkan berhubungan dengan para penyamun (*quṯtâ` al-ṯarîq*) yang membuat keresahan di tengah masyarakat bahkan tak jarang

berlanjut pada tindak pembunuhan dan perampasan harta orang lain. [‘Alî al-Says, TT: II, 182).

Lepas dari keragaman *sabâb al-nuzûl* tersebut, tak ada yang menyangkal bahwa pelaku hirabah harus mendapatkan hukuman yang setimpal. Merujuk pada ayat al-Qur’an di atas, para ulama mengkategorisasikan sanksi hukum hirabah pada empat macam, yaitu: *Pertama*, hukum bunuh (*al-qatlu*). Hukum bunuh ini dikenakan pada pelaku hirabah yang melakukan pembunuhan tanpa perampokan atau pengambilan harta benda. Sayyid Sâbiq (II, 303) tegas mengatakan, sekiranya yang dibunuh itu satu orang sementara pelaku hirabahnya adalah banyak orang, maka dibunuhlah yang banyak itu. Ini sebenarnya sama dengan hukum qishash biasa bahwa siapa yang membunuh, maka harus dibunuh. Hanya saja, beda dengan qishash yang membuka kemungkinan pemaafan dari keluarga yang terbunuh, maka dalam hirabah tak ada pemaafan keluarga. Artinya, pelaku pembunuhan dalam hirabah tetap dibunuh sekalipun keluarga korban sudah memaafkan.

Kedua, hukum salib (*al-s̱alb*). Hukuman ini dijatuhkan apabila perampok melakukan pembunuhan dan perampokan (merampas harta benda) secara sekaligus. Pembunuhan sengaja dilakukan untuk memudahkan perampasan harta benda. Dalam kasus ini, terkandung dua pelanggaran pidana (pembunuhan dan perampokan harta) sehingga wajar sekiranya sanksi hukumnya diperberat sampai dengan penyaliban. Hukuman berat seperti ini kiranya bisa menghambat laju pergerakan hirabah di tengah masyarakat. Setiap orang pasti berfikir beribu kali untuk melakukan tindakan

hirabah karena ia tahu bahwa hukuman berat akan dijatuhkan kepadanya sekiranya ia melakukan *h̲irâbah*.

Ketiga, hukum potong tangan dan kaki secara timbal balik (*taqt̲i' al-aydi wa al-arjul min khilâf*). Hukuman ini dijatuhkan apabila perampok hanya mengambil harta tanpa melakukan pembunuhan. Dalam hal ini anggota badan yang dipotong adalah tangan kanan dan kaki kiri. Jika yang bersangkutan mengulangi perbuatannya lagi, maka yang dipotong adalah tangan kiri dan kaki kanan. Sanksi hukum seperti ini sengaja ditetapkan karena hirabah seperi ini lebih dari sekedar pencurian (*sariqah*). Jelas, bahaya hirabah lebih besar dari bahaya *sariqah*, karena itu bisa dipahami jika ada pelipatgandaan hukuman bagi pelaku hirabah. Sayyid Sâbiq (II: 303) menegaskan bahwa sanski hukum bagi pelaku hirabah yang demikian baru bisa dilaksanakan jika harta yang dirampas memenuhi kadar yang ditentukan (*nis̲âb*) dan perampasan terjadi di tempat yang layak (*hirzi mitslihi*).

Keempat, hukum pengasingan (*al-nafyu min al-ard̲î*). Hukuman pengasingan dikenai apabila si perampok hanya menakut-nakuti orang-orang yang lewat di jalan (*ikhafah al-marrah wa qat̲i'î al-t̲arîq*), tetapi tidak mengambil harta benda dan tidak pula membunuh. Sanski hukum ini bermakna bahwa pelaku hirabah diasingkan ke sebuah daerah yang bisa menutup akses yang bersangkutan untuk mengulangi perbuatannya kembali. Dalam konteks Indonesia, pelaku hirabah bisa diasingkan ke pulau-pulau tertentu seperti Pulau Nusakambangan. Ada yang berkata bahwa mereka bisa diasingkan ke negara lain. Namun, dalam konteks negara bangsa seperti sekarang hukum pengasingan ke negara lain itu tak mudah

B A B V
AYAT-AYAT TERKAIT PEMBUNUHAN

A. Pembunuhan Disengaja (*al-Qatl al-`Amd*)

1. Pengertian

Pembunuhan dalam bahasa Arab disebut dengan *qatl* yang berarti "perbuatan yang menyebabkan hilang-nya nyawa" (al-Jurjânî, 1983: 172). Dalam kamus Bahasa Indonesia, pembunuhan diartikan sebagai "sebuah tinda-kan mematikan atau menghilangkan nyawa orang lain" (Anton M. Muhyono dkk.,1989: 772). Sementara menurut ‘Abd al-Qâdir 'Awdah, pembunuhan adalah meng-hilangkan nyawa manusia dengan perbuatan manusia (‘Abd al-Qâdir 'Awdah, II: 6).

Dengan merujuk pada al-Qur’an, para ulama membagi pembunuhan ke dalam dua jenis, pembunuhan sengaja (*al-qatl al-‘amd*) dan pembunuhan tidak sengaja. Para ulama memberikan definisi berbeda-beda terhadap pembunuhan sengaja. Perbedaan itu dipengaruhi oleh pandangan mereka dalam memahami kata "sengaja". Sebagian memahami kesengajaan ditentukan oleh niat dan maksud pelaku pembunuhan, sementara menurut sebagian yang lain ditentukan oleh alat yang digunakan pelaku pembunuhan.

Al-Naisabûrî berpendapat, pembunuhan sengaja adalah tindakan yang dimaksudkan untuk membunuh orang lain dengan sebab atau perantara yang diyakini dapat menyebabkan kematian seseorang, baik dengan cara melukai maupun cara lainnya. (al-Naisabûrî, 1986, II: 470). Menurut Taqîy al-Dîn al-Husainî, pembunuhan sengaja adalah perbuatan yang sengaja dilakukan untuk

mengakhiri hidup seseorang dengan menggunakan sesuatu, baik terlihat maupun tidak terlihat, termasuk sihir (Taqîy al-Dîn, t.t.: 155-156). Sedangkan menurut ‘Abd al-Qâdir 'Awdah, pembunuhan sengaja adalah tindakan menghilangkan nyawa orang dengan maksud untuk membunuh ('Abd al-Qâdir 'Awdah, II: 10). Sementara bagi al-Jassâs, pembunuhan sengaja adalah perbuatan (penghilangan nyawa orang lain) yang disengaja dengan menggunakan alat senjata disertai kesadaran atas perbuatannya. (al-Jassâs, 1405 H, III: 193).

Definisi yang lebih rinci dikemukakan Wahbah Zuhailî. Menurutnya, pembunuhan sengaja adalah suatu perbuatan yang dilakukan dengan sengaja menggunakan sesuatu yang dapat mematikan, baik dengan benda tajam atau lainnya, baik secara langsung maupun dengan sebab-perantara, seperti besi dan senjata dan kayu besar, jarum yang ditusukkan pada anggota tubuh yang dapat mematikan maupun anggota tubuh lain yang tidak dapat mematikan langsung tapi dapat menimbulkan pembengkakan dan penyakit parah yang mengantarkan yang bersangkutan pada kematian, atau memotong jari-jari kemudian menjalar dan kemudian dapat mematikan. Senada dengan definisi tersebut, al-Wahidî juga memberikan definisi pembunuhan sengaja sebagai sebuah tindakan yang dimaksudkan untuk membunuh dengan alat seperti pedang dan alat-alat lain yang pada umumnya dapat mematikan baik melukai atau tidak melukai seperti batu dan besi yang berat atau semacamnya (al-Wahidî, 1994, II: 95).

Dari beberapa definisi di atas, sebagian ulama menetapkan unsur kesengajaan sebagai unsur utama

dalam sebuah tindakan yang disebut sebagai pembunuhan sengaja, tanpa memperhatikan cara yang ditempuh dan alat yang digunakan oleh pelaku. Artinya, dengan cara apapun pembunuhan dilakukan, baik dengan cara melukai maupun cara lainnya, dan dengan alat apapun yang dipakai pelaku, baik berupa senjata tajam, senjata api maupun alat lainnya, ketika pelakunya berniat atau bermaksud untuk membunuh korban maka tindakan tersebut masuk dalam kategori pembunuhan sengaja. Sementara beberapa definisi yang lain tidak hanya melihat niat dan maksud pelakunya, tapi alat yang digunakan untuk membunuh juga menjadi syarat sebuah tindakan pembunuhan disebut sebagai tindakan kesengajaan.

2. Kriteria Pembunuhan Sengaja

Berdasarkan beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa sebuah tindakan pembunuhan disebut sebagai pembunuhan yang disengaja jika sebuah perbuatan disertai dengan maksud dan niat untuk membunuh. Tidak hanya adanya unsur kesengajaan, alat yang digunakan juga bisa menentukan sebuah tindakan disebut sebagai pembunuhan sengaja atau tidak sengaja. Jadi, kriteria pembunuhan sengaja ditentukan oleh maksud dan niat pelakunya, di samping juga alat yang digunakan pada umumnya memang untuk membunuh, atau dapat mematikan, atau dipersiapkan untuk membunuh, misalnya senjata tajam seperti pedang, senjata api atau semacamnya. Secara rinci kriteria pembunuhan dalam kategori sengaja adalah sebagai berikut:

kategori pembunuhan sengaja, walaupun dengan alat tersebut tidak melukai atau menusuk. Pendapat ini didukung oleh Imâm Mâlik, Imâm al-Syâfi'i dan Imâm Ahmad, termasuk di dalamnya adalah Imâm Abû Yûsuf dan Muhammad dari golongan ulama mazhab Hanafiyah. (‘Abd al-Qâdir ‘Awdah: t.t., II: 29-30; lihat juga al-Râzî, 1420, X: 176). Sementara bagi Imâm Abû Hanifah, bentuk pembunuhan semacam ini tidak murni sebagai pembunuhan sengaja sehingga pelakunya tidak wajib menerima hukuman qisas (al-Râzî, 1990, X: 176).

4. Pembunuhan secara pasif
   Sebuah tindakan pembiaran kepada orang lain sehingga menyebabkan yang bersangkutan mati karena tindakan tersebut. Tindakan pembiaran ini juga bisa dikategorikan sebagai pembunuhan sengaja jika dengan pembiaran tersebut pelaku berniat pada kematian korban, seperti membiarkan tahanan tidak mengkonsumsi makanan dan minuman hingga membuat korban meninggal dunia. Imâm Mâlik, al-Syâfi‛î dan Ahmad memandang tindakan pasif semacam ini sebagai pembunuhan sengaja jika pembiaran tersebut memang dimaksudkan agar korban meninggal dunia. Namun menurut Abû Hanifah tindakan semacam itu tidak bisa dinilai sebagai pembunuhan sengaja, sebab kematian korban tidak diakibatkan karena penahanan melainkan

karena kehausan dan kelaparan. (‘Abd al-Qâdir 'Awdah, II: 57).

Para ulama mengidentifikasi dan membuat dua kriteria kesengajaan (‘Abd al-Qâdir 'Awdah, II: 32): *pertama*, alat yang dipakai dalam melakukan tindakan jarimah; *kedua*, adanya saksi atau pengakuan pelaku. Dua hal ini bisa dijadikan sebagai bukti untuk menyatakan sebuah tindakan pembunuhan disebut sebagai pembunuhan secara sengaja. Keduanya bisa saling mendukung untuk menetapkan tindakan pembunuhan disebut sebagai kesengajaan. Jika tidak bisa dibuktikan dengan keduanya maka cukup hanya dengan salah satunya. Namun alat yang digunakan untuk melakukan tindak pidana bisa menjadi bukti paling kuat dari pada cara yang kedua. Sebab, seseorang tidak bisa mengelak dari tuduhan ketika alat bukti yang ditemukan cukup meyakinkan bahwa pelaku telah melakukan kesengajaan dalam tindakannya. Sementara pengakuan dan saksi mata masih bisa diragukan kebenarannya. Karena itu, mayoritas ulama menetapkan alat bukti yang digunakan untuk membunuh menjadi unsur penting dalam pembunuhan sengaja.

Dari perspektif lain, sebagian ulama menetapkan bahawa unsur kesengajaan dalam pembunuhan dapat diketahui dengan adanya empat hal (Mu<u>h</u>ammad Abû Zahrah, t.t.: 372):

1. Pelaku adalah orang yang bisa mempertanggung jawabkan perbuatannya (*mukallaf*)
2. Pembunuhan yang dilakukan memiliki alasan yang dibenarkan

3. Ada korelasi yang kuat antara perbuatan dan akibat yang ditimbulkannya
4. Harus bisa dipastikan bahwa pelaku benar-benar bermaksud untuk melakukan sesuatu yang mengarah pada tindak pidana, dalam hal ini pidana pembunuhan.

Di sisi lain, para ulama juga menjabarkan perbuatan yang berhubungan dengan pembunuhan. Ada tiga bentuk perbuatan yang bisa menentukan apakah seseorang disebut sebagai pembunuh atau bukan. *Pertama,* tindakan yang secara langsung dapat menyebabkan kematian korban. *Kedua*, sebuah tindakan yang tidak secara langsung menyentuh korban namun dengan suatu sebab atau perantara yang dapat mengantarkan pada kematian korban. Misalnya, saksi palsu dalam kasus pembunuhan yang berakibat pada dijatuhkannya hukuman *qis̱as̱* pada orang lain; penggali sumur yang menyebabkan orang lain terpeleset masuk ke dalamnya hingga meninggal. *Ketiga,* sebuah tindakan yang tidak menyentuh secara langsung pada kematian korban dan tidak menjadi penyebab pada kematiannya, tapi dari perbuatan tersebut menyebabkan timbulnya tindakan lain yang mengantarkan pada kematian seseorang, seperti seseorang yang membuat senjata tajam untuk orang lain, kemudian orang lain tersebut menggunakannya untuk menusuk anggota badan bagian perut korban hingga mati. Penyebab terbunuhnya korban tentu bukan karena pembuat senjata tajam tapi karena tindakan penusukan (‘Abd al-Qâdir 'Awdah, II: 36-37).

3. Hukum dan Sanksi Pembunuhan Sengaja

Secara umum dalam ajaran Islam pembunuhan dapat dibagi dua, yaitu pembunuhan yang dibenarkan secara hukum dan pembunuhan yang melanggar hukum. Pembunuhan yang dibenarkan adalah pembunuhan yang boleh dilakukan kepada pihak tertentu dan karena alasan tertentu. Pihak yang bisa dibunuh meliputi orang-orang di luar Islam dan orang-orang sesama Muslim. Orang di luar Islam atau non-muslim bisa dibunuh pada saat perang. Artinya, seorang Muslim boleh membunuh musuh di luar Islam yang memerangi atau menyerang Islam dan kaum muslimin. Selain dalam situasi peperangan, seorang Muslim tidak boleh melakukan pembunuhan terhadap mereka.

Sementara orang-orang dari kalangan kaum muslimin juga bisa dibunuh karena alasan tertentu. Pembunuhan ini dilaksanakan sebagai bentuk hukuman mati terhadap mereka karena tiga alasan: *pertama,* membunuh, yakni pembunuhan dalam rangka penerapan hukuman *qisas* terhadap orang yang secara sengaja dan melanggar hukum telah membunuh orang lain. *Kedua,* karena berzina *muhsan*. Perzinaan yang dilakukan oleh seseorang yang berstatus *muhsan* (telah atau sedang berkeluarga, bersuami atau beristri) dihukum rajam atau dipukul hingga meninggal dunia. *Ketiga,* karena keluar dari Islam lalu memusuhi Islam dan kaum muslimin. Dalam sebuah hadits Nabi disebutkan:

> *"Tidak halal membunuh seorang muslim kecuali tiga orang: orang yang berzina muhshan kemudian dirajam, seseorang yang membunuh seorang muslim dengan sengaja, dan seseorang yang keluar dari Islam lalu*

membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan suatu sebab yang benar". Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahaminya (QS. al-An'âm /6: 151).

"Janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kami lah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar." (QS. al-Isrâ' /17: 31).

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barang siapa dibunuh secara dzalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan." (QS. al-Isrâ' /17: 33).

"Barang siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka Jahanam, kekal di dalamnya, Allah murka kepadanya, dan mengutuknya serta menyediakan adzab yang besar baginya." (QS. al-Nisâ' /4: 93).

Selain ayat-ayat tentang larangan dan ancaman keras di atas, hadis Nabi saw juga banyak menjelaskannya, di antaranya adalah:

> *"Tidak halal membunuh seorang muslim kecuali tiga orang: orang yang berzina muhshan kemudian dirajam, seseorang yang seorang muslim dengan sengaja, dan seseorang yang keluar dari Islam lalu beralih memusuhi Allah dan Rasul-Nya."* (HR. al-Nasâ'i).

Dalam hadis lain juga disebutkan:

> *"Ingatlah, sesungguhnya darah dan jiwa kalian adalah haram bagi kalian, seperti haramnya hari kalian ini di bulan kalian ini dan di negeri kalian ini."* (HR. Muslim, Ibnu Mâjah, Abû Dâwud).

Menurut al-Ṯabarî, balasan akhirat terhadap orang yang membunuh dengan sengaja adalah dikekalkannya yang bersangkutan dalam neraka Jahanam, dimurka oleh Allah atas tindakannya dan dijauhkan dari rahmat-Nya serta disediakan siksaan yang besar baginya. (al-Ṯabarî, 2000, IX: 57).

Ibnu Katsîr menyebutkan, pembunuhan merupakan tindak pidana yang tergolong sebagai dosa besar dan diancam dengan ancaman yang besar pula, sehingga dalam al-Qur'an tindak pidana ini disejajarkan dengan tindakan menyekutukan Allah (Ibnu Katsîr, 1999, III: 376), sebagaimana dijelaskan dalam ayat:

> *"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar* (QS. al-Furqân /25: 68).

Namun, dosa karena membunuh dinilai tidak seberat dosa perbuatan menyekutukan Allah, sehingga pelaku pembunuhan sengaja masih bisa bertaubat kepada-Nya sebab dosa selain syirik masih bisa diampuni oleh-Nya, sebagaimana disebutkan dalam ayat berikut:

> *"Sesungguhnya Aku benar-benar maha Pengampun bagi orang yang bertaubat dan beriman* (QS. Ṯâhâ /20: 82).

> *"Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni perbuatan meyekutukan Allah dan Dia mengampuni dosa selain itu kepada orang yang Dia kehendaki"* (QS. al-Nisâ' /4: 48; 116).

Berdasarkan keterangan beberapa ayat di atas, hukuman ukhrawi yang diancamkan kepada seorang pembunuh masih bisa dihindari jika pelaku melakukan pertobatan yang sungguh-sunguh kepada Allah swt. Jadi, urusan dengan Allah bisa diselesaikan dengan cara taubat. Namun, tindak pidana pembunuhan lebih sebagai urusan antar manusia, sehingga hukuman yang bersifat duniawi harus diselesaikan antar sesama, yakni antar pelaku dengan pihak keluarga korban. Artinya, meskipun pelaku mendapatkan ampunan dari Allah, dia tetap memiliki kewajiban menjalani hukuman duniawi. Dalam ayat al-Qur'an dijelaskan bahwa hukuman duniawi yang dikenakan pada pembunuh adalah hukuman *qis̠as̠,* yakni hukuman mati sebagi hukum balasan yang setimpal, atau sanksi perdata berupa pembayaran tebusan *(diyât)* yang harus diserahkan kepada keluarga korban. Sanksi perdata

BAB VI
BERPERANG DI JALAN ALLAH

A. *Qitâl* (Berperang)

1. Pengertian

Kata *qitâl* (قتال) sebagai bentuk *mashdar* dari kata *qâtala-yuqâtilu* (قاتل-يقاتل) memiliki tiga pengertian: (1) berkelahi melawan seseorang; (2) memusuhi; dan (3) memerangi musuh. Kata *qitâl* ini adalah salah satu bentuk derivasi dari kata *qatala* (قتل) yang memiliki beberapa arti: (1) mencampur; (2) mematikan atau membunuh; (3) mengutuk; (4) menolak keburukan; (5) menghilangkan (lapar atau haus); (6) menghina, merendahkan, melecehkan (Ibrâhîm Mus<u>t</u>afâ, t.t., II: 715).

Dalam ayat al-Qur'an kata *qitâl* (قتال) disebutkan sebanyak 13 kali dalam 7 surat (QS. al-Baqarah /2: 216, 217, 246; al-Nisâ' /4: 77; al-Anfâl /8: 65; al-A<u>h</u>zâb /33: 25; Mu<u>h</u>ammad /47: 20). Sementara derivasinya disebutkan dalam beberapa bentuk. Dalam bentuk *fi'il mâdzî* (kata kerja lampau) disebutkan dalam QS. Âli 'Imrân /3: 146, 195; al-Tawbah /9: 30; al-<u>H</u>adîd /57: 10; al-Munafiqûn /63: 4. Sementara dalam bentuk *fi'il mu<u>d</u>arî'* (kata kerja bentuk sekarang atau akan datang) disebutkan dalam QS. al-Baqarah /2: 190, 217, al-Nisâ' /4: 76; al-Tawbah /9: 36, 111; al-<u>H</u>âjj /22: 39; al-<u>H</u>asyr /59: 14, al-<u>S</u>aff /61: 4; al-Muzzammil /73: 20). Adapun dalam bentuk *fi'il amr* (kata perintah) disebutkan dalam QS. al-Baqarah /2: 190, 244; al-Nisâ' /4: 76; al-Tawbah /9: 12, 36; al-<u>H</u>ujurât [49]: 9. Kata *qitâl* dalam beberapa ayat di atas bermakna 'perang' atau 'peperangan' dalam berbagai konteks pembicaraan, kecuali kata *qitâl* dalam surat al-Tawbah /9: 30 dan al-

Munafiqûn /63: 4, yang berarti laknat Allah (al-Wahidî, 1415 HI: 460, 1098).

Kata *qitâl* dalam QS. al-Baqarah /2: 16 dan 17, misalnya, menjelaskan mengenai kewajiban melaksanakan perang sebagai tugas yang tidak ringan bahkan cenderung tak disukai banyak orang. Di surat yang sama ayat 190 juga disebutkan kata *qitâl* tapi dalam konteks perintah berperang melawan kaum musyrik, dan di ayat 264 disebutkan berkaitan keengganan kaum Bani Israil melakukan peperangan, padahal hal itu sudah menjadi perintah Allah yang harus mereka laksanakan. Selain itu, *qitâl* dalam QS. al-Tawbah /9: 36 berkaitan dengan perintah kepada kaum beriman untuk bekerjasama dalam membangun kekuatan dalam peperangan melawan kaum musyrik.

Menurut para ahli tafsir, *qitâl* adalah berperang melawan musuh-musuh Islam dari kalangan orang-orang kafir (al-Qurtubî, 1964, III: 38). Sebagian yang lain mufasir memberikan definisi bahwa berperang melawan musuh Islam berarti berjihad menghadapi mereka dengan tujuan dapat menghancurkan, menundukkan, memaksa, atau melemahkan mereka (al-Qâsimî, 1418, II: 99).

Selain kata *qitâl,* dalam al-Qur'an juga terdapat kata lain yang mirip, yakni kata *harb* (حرب) dan *ghazw* (غزو). Kata *harb* beserta derivasinya dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak enam kali (QS. al-Baqarah /2: 279, al-Mâ'idah /5: 33 dan 64, al-Anfâl /8: 57, al-Tawbah /9: 107, dan Muhammad /47: 4). Secara umum kata *harb* berarti 'perang' atau 'permusuhan' tapi ada sebagian yang bermakna 'durhaka'. Dalam al-Qur'an kata *harb* disebutkan dalam beberapa konteks: *pertama,* dalam

konteks memerangi orang-orang munafik. *Kedua,* memerangi orang-orang Yahudi. *Keempat,* memerangi orang-orang kafir yang mengkhianati janji. *Kelima,* memerangi pelaku riba. *Keenam,* dalam konteks penjelasan mengenai tawanan perang.

2. Tujuan Perang (*qitâl*)

Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa perang dilaksanakan agar tidak ada lagi manusia yang musyrik atau menyembah selain Allah dan agar semua melaksanakan aturan-aturan Allah. Dalam sebuah ayat disebutkan, *"Perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah."* (QS. al-Anfâl /8: 39). Dengan ayat ini, tak bisa ditutupi tentang adanya tendensi peperangan yang diarahkan kepada orang lain. Pandangan ini kian nyata jika dilakukan penelusuran terhadap sejumlah literatur tafsir al-Qur'an.

Al-Ṯabarî menuturkan bahwa peperangan bertujuan agar tidak ada lagi manusia yang melakukan perbuatan syirik, tidak seorangpun yang menyembah selain Allah, tidak muncul lagi praktik penyembahan kepada patung, berhala dan tuhan lainnya. Sebaliknya, semua manusia melaksanakan ibadah dan ketaatan hanya kepada Allah (al-Ṯabarî, XIII: 570). Pendapat ini diperkuat oleh kutipan al-Râzî bahwa Allah memerintahkan kaum muslimin untuk berperang melawan kaum musyrik dengan tujuan agar tidak ada kemusyrikan dan hanya agama Allah yang tegak berdiri. Tujuan ini, menurutnya, bisa tercapai ketika kekufuran hilang secara total (al-Râzî, 1420 H., XV: 483-484).

Sebagian mufasir berpendapat bahwa seorang Muslim yang berperang di medan peperangan harus memantapkan hatinya di jalan Allah sehingga ia harus bersungguh-sungguh untuk mengalahkan musuh. Karena itu, seorang mujahid atau yang berperang di jalan Allah tidak boleh berniat hanya untuk terbunuh di dalamnya (al-Baiḏâwî, 1418 H., II: 84).

3. Perintah Berperang dalam al-Qur'an

Banyak sekali ayat al-Qur'an yang menyinggung tentang perintah perang kepada Nabi saw dan kaum muslimin. Tentu saja, Allah memerintahkan perang karena alasan tertentu. Alasan tersebut adalah:

a. Untuk membalas serangan musuh

Pada awalnya kehadiran Islam di tanah Arab membawa nuansa kebencian dari kalangan kaum Quraisy. Agama baru yang dibawa Nabi Muhammad dianggap sebagai telah mengganggu kepercayaan dan keyakinan mereka yang telah berjalan secara turun temurun di Jazirah Arab. Karena itu, mereka tidak segan-segan melakukan penyerangan kepada umat Islam. Serangan dan gangguan itu telah mereka lakukan sejak Nabi saw masih di Mekah, tapi saat itu belum diperintahkan untuk melayani atau membalas serangan tersebut. Namun, setelah di Madinah Nabi saw mendapatkan perintah untuk membalas serangan mereka, sebagaimana dijelaskan dalam sebuah ayat berikut:

> *"Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tapi janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-*

orang yang melampaui batas." (QS. al-Baqarah /2: 190).

Ayat ini turun ketika Nabi saw bersama para sahabat bermaksud melaksanakan ibadah umrah ke Mekah. Sesampainya di daerah Hudaibiyah, daerah yang sangat subur, tiba-tiba mereka dihadang oleh kaum musyrik dan dihalangi mereka untuk tidak memasuki kota Mekah. Selama sebulan lamanya mereka tidak bisa berbuat apa-apa di tempat itu. Kemudian kaum musyrik mengadakan perjanjian dan memberikan kesempatan kepada Nabi agar kembali lagi pada tahun berikutnya. Inilah yang dikenal dengan *s̲ulh̲ al-hudaybiyah* (Perdamaian Hudaibiyah). Mereka berjanji akan membiarkan Nabi saw bersama para sahabatnya melaksanakan ibadah umrah selama tiga hari dan melakukan apa saja selama waktu tersebut. Nabi menyepakati perjanjian tersebut lalu beliau kembali ke Madinah. Namun, para Sahabat Nabi meragukan komitmen kaum musyrik tersebut. Para Sahabat tidak yakin mereka akan memenuhi perjanjian tersebut. Kaum muslimin ragu kalau mereka tidak akan menghalangi dan memerangi lagi, padahal mereka tidak ingin berperang di bulan-bulan haram dan di wilayah haram. Kemudian turunlah ayat di atas (Lihat al-Râzî, 1420 H., V: 287; al-Qurṯubî, 1964, II: 347).

Secara redaksional, ayat ini setidaknya memberi pesan dua hal: *pertama,* Allah memerintahkan perang defensif terhadap orang-orang musyrik, yakni berperang melawan kaum musyrik sebagai balasan atas mereka kepada orang-orang mukmin. *Kedua,* peperangan yang bersifat defensif tersebut hanya boleh terhadap mereka

yang memerangi kaum muslimin, sehingga tidak boleh menyerang orang-orang yang tidak ikut berperang dari kalangan mereka. Sebagian mufasir menilai, QS. al-Baqarah /2: 190 di atas adalah ayat *muhkâm* yang berlaku selamanya sehingga tidak ada nasakh terhadapnya. Karena itu, perintah berperang bagi kaum muslimin harus dilakukan sebagai balasan terhadap serangan yang dilakukan kaum musyrik (al-Khâzin, 1415 H., I: 121).

Senada dengan pendapat di atas, al-Jasshash juga menilai bahwa ayat di atas sebagai perintah untuk memerangi mereka yang telah memerangi umat Islam terlebih dahulu. Ketentuan ini menurutnya merupakan ketentuan paten yang harus dipegang teguh umat Islam. Artinya, perintah perang dilaksanakan untuk melawan kaum musyrik yang telah menyerang kaum muslimin. Karena itu, tidak ada *nâsakh* (pembatalan hukum) terhadap ayat ini. Pendapat ini dirujuk pada pandangan yang dikemukakan oleh al-Râbi' bin Ânas. (al-Jassâs, 1405 H., I: 320-321).

Namun, perang defensif yang diperintahkan kepada kaum muslimin dilakukan dengan tetap memperhatikan aturan mainnya. Aturan main yang dimaksud adalah sebagaimana disebutkan di akhir ayat, *namun janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.* Sebagian mufasir berpendapat, tindakan melampaui batas berarti memerangi orang yang tidak memerangi orang Islam atau berperang bukan atas nama agama. Sementara menurut al-Mawardi, tindakan melampaui batas berarti menyerang orang-orang musyrik yang tidak terlibat dalam penyerangan, seperti

sebagian ulama yang berkata bahwa ayat tersebut tidak mengalami nasakh. Menurutnya, QS. al-Baqarah /2: 190 di atas merupakan ayat yang pertama turun berkenaan dengan perintah perang. Pasca turunnya ayat tersebut Nabi saw bersama para sahabatnya hanya memerangi kaum musyrik secara defensif. Dalam pandangan al-Râzî, perintah ini terus dilaksanakan Nabi saw sampai turun ayat berikut:

> *"Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik di mana saja kalian jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan salat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (QS. al-Tawbah /9: 5).

Dengan demikian, ayat ini bagi al-Râzî menasakh QS. al-Baqarah /2: 190. Ia menilai pada akhirnya Allah menurunkan perintah untuk memerangi mereka secara mutlak, baik sebagai tindakan ofensif maupun defensif. Turunnya perintah perang secara defensif pada QS. al-Baqarah /2: 190 di atas, menurutnya wajar karena pada mulanya komunitas umat Islam masih minoritas sehingga langkah damai menjadi pilihan dan komunikasi dilakukan dengan cara santun dan lemah lembut. Namun, setelah Islam mulai kuat secara kualitas maupun kuantitas maka Allah memerintahkan Nabi SAW dan kaum muslimin untuk memerangi mereka secara ofensif. (Lihat al-Râzî, 1420 H., V: 287-288).

Al-Qurṯubî juga sepakat dengan pendapat di atas bahwa perintah berperang melawan kaum musyrik bersifat ofensif. Artinya, peperangan tidak harus dimulai terlebih dahulu oleh kaum musyrik tapi juga perang bisa dilaksanakan tanpa ada serangan terlebih dahulu dari orang-orang musyrik penyembah berhala. Pendapat al-Qurṯubî ini didasarkan pada ayat berikut:

> *"Perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti dari kekafiran, maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan."* (QS. al-Anfâl [9]: 39).

Ayat ini memerintahkan kepada umat Islam untuk memerangi kaum musyrikin penyembah berhala di jazirah Arab sehingga kekufuran dan kemusyrikan lenyap dan ajaran tauhid sebagai pegangan seluruh umat bisa ditegakkan secara merata. Atas dasar ayat di atas al-Qurṯubî meyakini kebenaran pendapatnya bahwa ke-tentuan pada QS. al-Baqarah /2: 190 dinasakh dengan QS. al-Anfâl /9: 39 (al-Qurṯubî, 1964, II: 354).

Namun, terlepas dari berbedaan ayat yang me-nasakh yang disampaikan al-Râzî dan al-Qurṯubî di atas, keduanya memberikan kesimpulan senada bahwa perang dilakukan secara ofensif ketika menghadapi orang-orang musyrik. Pada surat QS. al-Tawbah /9: 5 disebutkan perintah berperang melawan mereka harus dilaksanakan sampai mereka benar-benar bertaubat dan mengikuti ajaran Allah. Pesan itu juga dijelaskan dalam QS. al-Anfâl /8: 39. Karena itu, menurut mereka, selama kaum musyrik belum menerima ajaran tauhid dan tidak menjalankan

agama Allah, maka selama itu pula perintah perang melawan mereka harus dilaksanakan oleh kaum muslimin. Argumen itu dikukuhkan Hadis Nabi saw, *"Saya diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengatakan, Tiada Tuhan selain Allah."* (HR. al-Bukhârî).

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat ditarik beberapa hal: *pertama,* sebagian ahli tafsir menilai peperangan melawan kaum musyrik bersifat defensif, yakni dilakukan hanya ketika mereka menyerang umat Islam terlebih dahulu. Sementara bagi sebagian yang lain, perang melawan kaum musyrik bersifat ofensif tanpa harus menunggu serangan mereka. Perbedaan ini mengacu pada pemahaman masing-masing tentang ada tidaknya proses nasakh pada ayat-ayat di atas.

Kedua, meskipun perang defensif boleh dilakukan, umat Islam tidak boleh menyerang kelompok yang tidak ikut terlibat dalam penyerangan. Dari beberapa komentar para ahli tafsir, pihak-pihak yang tidak boleh diperangi meliputi: kaum perempuan, anak-anak, laki-laki yang tua renta, para rahib, orang-orang yang telah menyatakan damai dengan umat Islam, dan orang-orang yang belum menerima dakwah Islam.

Ketiga, terlepas dari perang secara ofensif maupun defensif, pihak lawan yang diperangi hanya mereka yang tergolong kaum musyrik, yakni orang-orang yang menyembah berhala atau selain Allah, bukan yang lain. Karena itu, Ahli Kitab tidak masuk dalam konteks ayat tersebut, sebab mereka memiliki status yang berbeda sehingga harus diperlakukan secara berbeda. Alasannya, menyekutukan Allah dipandang sebagai dosa yang tak terampuni, sementara Ahli Kitab adalah kaum yang

memiliki pegangan pada Kitab suci, meskipun mereka dinilai sebagian ulama telah melakukan manipulasi, pemalsuan dan perubahan terhadap kitab mereka sendiri. (al-Khâzin, 1415 H., I: 122).

b. Untuk mempertahankan eksistensi sebagai umat beriman.

Dalam Islam perang juga disyariatkan sebagai bentuk perlawanan atas tindakan kezaliman. Dalam sebuah ayat ditegaskan:

> *"Perang diizinkan bagi mereka yang telah diperangi karena mereka telah dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuasa menolong mereka, yaitu orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: Tuhan kami hanyalah Allah. Sekiranya Allah tiada menolak (kekejian) sebagian manusia terhadap sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuat dan Mahaperkasa."* (QS. al-Hajj /22: 39-40).

Para ahli tafsir berpendapat, ayat ini turun pasca hijrah sebagai ayat pertama tentang perintah berperang bagi kaum muslimin. Sebelumnya, perang tidak diperkenankan oleh Nabi karena belum ada izin dari Allah (al-Sam'ânî, 1997, III: 441). Kata *udzina* (اذن) di awal ayat berarti 'diizinkan', atau 'dibolehkan'. Artinya, umat

BAB VII
AYAT-AYAT TERKAIT PERNIKAHAN

A. Nikah

1. Pemaknaa Kata Nikah

Kata pernikahan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bermakna akad perkawinan yang dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum dan ajaran agama. Dalam literatur fiqh ditemukan 2 istilah yang terkait dengan pernikahan yaitu "*nikâh*" (نكاح) dan "*zawâj*" (زواج). 1) Nikah secara bahasa berarti himpunan atau gabungan (*al-dhamm*), kumpulan (*al-Jam'u*) atau akad (*al-'Aqd*) dan hubungan intim (*al-Wat'u*). 2) Kata *zawâj* bermakna persambungan (*al-Iqtiran*). Secara *syara'* pernikahan merupakan sebuah akad atau ikatan yang membolehkan hubungan intim dengan menggunakan kata "menikahkan" (*al-Nikâh*) atau mengawinkan (*al-zawâj*). (al-Zuhailî, 2012: 449). Di dalam literature *fiqh* kedua istilah tersebut dipergunakan dalam makna yang sama. Al-Zuhailî dalam *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*nya menggunakan istilah *zawâj* dalam bab dan sub babnya. Sedangkan beberapa literature *fiqh* lainnya, seperti kitab *Kifayât al-Akhyâr* menggunakan kata *nikah* dalam bab dan sub babnya.

Al-Qur'an juga menggunakan kedua istilah tersebut yang terkadang memiliki makna yang sama dan terkadang berbeda. Kata nikah dalam al-Qur'an ada yang bermakna akad nikah saja dan ada yang bermakna akad nikah sekaligus hubungan intim. Misalnya Qs. al-Nisâ'/4:

22: وَلاَ تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ ءَابَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ "...*dan janganlah menikahi perempuan-perempuan yang pernah dinikahi oleh bapak kalian, kecuali pada masa lalu…"* Ibn Katsîr menjelaskan ayat ini merupakan koreksi dari praktek jahiliyyah yang sudah membudaya seorang anak dengan leluasa menikahi mantan ibu tirinya, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Abû Qais bin al-Aslât dan al-Aswâd bin Khalâf. Mufassir klasik lebih banyak memperdebatkan kata *illâ mâ qad salâf* " kecuali yang telah dilakukan pada masa lalu" daripada pemaknaan kata *nikâ<u>h</u>* itu sendiri (Ibn Katsîr, 1999, III: 239). Dalam tafsir *al-Mishbah* ditemukan penjelasan bahwa kata nikah dalam ayat ini bermakna akad nikah. Melalui ayat ini, hukum Islam melarang seseorang menikahi manta istri bapaknya, meski bapaknya hanya sebatas akad nikah. (Quraish Shihab, 2000, II: 370). Penjelasan ini sesuai dengan ulama fiqh al-Syâfi'î (al-Syâfi'î, 1989, V: 89), karena apabila dimaknai berhubungan atau bersetubuh maka berimplikasi hukum bahwa pelarangan menikahi mantan istri bapaknya, apabila bapaknya sudah pernah bersetubuh. Jadi bila bapak tersebut hanya sebatas akad belum bersetubuh maka anaknya boleh menikahi mantan istri bapaknya.

Sedangkan kata nikah dalam QS. al-Baqarah/2: 230 " حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْره " bermakna hubungan intim. Ayat ini menjelaskan bahwa ketika *<u>t</u>alâq* ketiga sudah terucap oleh suami maka dia tidak bisa kembali ke istrinya sampa

istrinya melangsungkan pernikahan dengan orang lain dan sudah bersetubuh kemudian bila dia dicerai oleh suami kedua tersebut maka ia boleh kembali ke suami pertama, tetapi bila suami kedua tidak menceraikannya maka suami pertama tidak berhak merusak pernikahan mantan istrinya. Kata تنكح pada ayat ini bila dimaknai hanya sebatas akad nikah maka berimplikasi hukum bahwa bila suami kedua hanya akad nikah kemudian menceraikan istrinya, maka istri tersebut sudah diperbolehkan kembali ke mantan suaminya. Penjelasan di atas menunjukkan bahwa satu kata memiliki lebih satu makna dan dapat berimplikasi hukum.

Dengan demikian kata nikah dan derivasinya dipergunakan oleh al-Qur'an dalam makna sama yaitu menikah namun, perbedaannya hanya pada akad nikah saja dan hubungan intim yang didahului akad. Berbeda dengan kata *zauj* yang dipergunakan al-Qur'an dalam beragam makna, sebagaimana yang terangkum berikut ini:

Tabel V

Pemaknaan Kata *Zauj* dan Derivasinya

No	Makna	Terdapat di al-Qur'an Surat dan Ayat
1	Menikahkan	QS. al-Ahzâb /33: 38; QS. al-Dukhân /44: 54
2	Menganugerahkan	QS. al-Syu'arâ /26: 50
3	Istri	QS. al-Nisâ' /4: 12, 20; QS. al-Baqarah /2: 25, 35, 232, 234, 240; QS. al-A'râf /7: 19; QS. Ţâhâ /20: 117, 131; QS. al-Ahzâb /33: 4, 6, 28, 37, 50, 52, 53, 59; QS. al-Anbiyâ' /21: 90; QS. Âli 'Imrân /3: 15; QS. al-Ra'd /13: 38;

		QS. al-Hijr /15: 88; QS. al-Nahl /16: 72; QS. al-Rûm /30: 21; QS. al-Tahrîm /66: 1, 3, 5; QS. al-Tawbah /9: 24; QS. al-Zuhruf /43: 70; QS. al-Syu'arâ' /26: 166; QS. al-Mumtahannah /60: 11; QS. al-Taghâbun /64: 14; QS. al-Mu'minûn /23: 6; QS. al-Ma'ârij /70: 30; QS. al-Nûr /24: 6; QS. al-Sâffât /37: 22; QS. al-An'âm /6: 139; QS. al-Furqân /25: 74
4	Dipertemukan	QS. al-Takwîr /81: 7
5	Pasangan	QS. al-Hajj /22: 5; QS. al-Syu'arâ' /26: 7; QS. Luqmân /31: 10; QS. Qâf /50: 7; QS. al-Baqarah /2: 102; QS. al-Nisâ' /4: 1; QS. al-A'râf /7: 189; QS. al-Zumar /39: 6; QS. Mujâdalah /58: 1; QS. al-Rahmân /55: 52; QS. Hûd /11: 40; QS. al-Mu'minûn /23: 27; QS. al-Ra'd /13: 3, 23; QS. al-Dzâriyât /51: 49; QS. al-Najm /53: 45; QS. al-Qiyâmah /75: 39; QS. al-Ahzâb /33: 37; QS. al-An'âm /6: 143; QS. Tâhâ /20: 53; QS. Fâtir /35: 11; QS. al-Syu'arâ /26: 11; QS. al-Naba' /78: 8; QS. Yâsîn /36: 36, 56; QS. al-Zuhruf /43: 12; QS. Ghâfir /40: 8; QS. al-Furqân /25: 74.

2. Hukum Pernikahan

Ulama sepakat bahwa pernikahan adalah sesuatu yang disyariatkan berdasarkan al-Qur'an dan Hadis antara lain, pertama, QS. al-Nisâ' /4: 3 "…*maka nikahilah perempuan-perempuan yang baik dua, tiga atau empat..;* kedua, QS. al-Nûr /24: 32 "*dan nikahkanlah orang-orang yang sendiri di antara kalian dan orang-orang yang layak (menikah) baik dari budak laki ataupun perempuan*"; ketiga, riwayat 'Abdullâh ibn Mas'ûd menjelaskan bahwa Rasulullah saw telah bersabda "*wahai kaum muda, siapa di*

antara kalian yang telah mampu (memenuhi kewajiban dalam pernikahan), maka nikahlah karena menikah lebih menjaga pandangan dan lebih menjaga kehormatan. Siapa (di antara kaum muslim) yang belum mampu maka berpuasalah, karena puasa akan menjadi obat.

Dari ayat-ayat Qur'an dan Hadis yang semakna dengan itu muncullah beberapa hukum nikah yaitu: pertama, wajib bila dimungkinkan terjerumus zina, tidak mampu menjaga diri dari arah zina meski dengan berpuasa serta memiliki kesanggupan memberi mahar dan nafkah; kedua, haram bila dimungkinkan akan terjadi ke*dhalim*an dalam rumah tangga karena ketidak-mampuan memberi nafkah keluarga atau tanggung jawab keluarga; ketiga, makruh bagi orang yang belum siap bekal dan belum berkeinginan nikah; keempat, sunnah apabila seseorang sudah memiliki kemampuan, biaya hidup dan kemampuan hubungan intim. (al-Zuhailî, 2005, IX: 6515)

3. Tujuan Nikah

Bersatunya dua jenis manusia, laki-laki dan perempuan dalam satu ikatan pernikahan suci dan halal memiliki tujuan utama yaitu terciptanya sebuah ke-tenangan batin. Al-Qur'an menyebutkan dengan istilah *sakinah*. Hanya ada dua ayat yang terkait dengan tujuan nikah ini yaitu QS. al-Rûm /30: 21 "*Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-*

istri dari jenismu sendiri supaya kamu merasa tenang tentram kepadanya dan dijadikannya di antaramu rasa cinta kasih dan kasih saying. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. dan QS. al-A'râf /7: 189 *"Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar Dia merasa tenang kepadanya...".* Melalui ayat ini dapat diambil pelajaran:

a) *Nafs wâhidah* "jiwa yang satu" memberi kesan bahwa pasangan suami istri harus menyatu, menjadi satu jiwa, satu arah dan satu tujuan.
b) *Liyaskuna ilaiha* "agar ia merasa tenang kepadanya" ayat ini berlaku timbal balik, baik istri maupun suami harus bisa saling menumbuhkan rasa ketenangan dan kenyamanan batin. Al-Qur'an menggunakan kata سَكَنَ karena kata ini memiliki makna ketenangan yang didahului kegelisahan. Sebuah ketenangan yang menghilangkan kesedihan. Dari akar kata ini pula muncul kata سِكِّيْنَ "pisau" (M. Quraish Shihab, 2002: xi, 328) Lahirnya ketenangan ini disebabkan adanya rasa *mawaddah* dan *rahmah* yang Allah tumbuhkan dalam hati pasangan suami istri. (QS. al-Rûm /30: 21)

4. Fungsi Nikah

Pernikahan memiliki fungsi regenerasi atau melahirkan keturunan. Adanya keturunan dalam rumah

tangga adalah bentuk kegunaan atau fungsi nikah, bukan tujuan utama nikah. Karena bila dinilai sebagai tujuan utama maka bagi keluarga yang tidak dianugerahi keturunan akan dinilai telah gagal mencapai tujuan utama. Padahal tujuan utama nikah adalah ketenangan jiwa, maka tidak selayaknya pernikahan tanpa keturunan menghilangkan ketenangan jiwa antara suami dan istri. Pemahaman tidak adanya keturunan akan memunculkan ketidaktenangan rumah tangga berimbas pada lahirnya inisiatif untuk poligami. Inilah salah satu alasan berpoligami yang diungkapkan oleh *Fuqaha* dalam beberapa literatur fiqh.

QS. al-Nisâ' /4: 1 terdapat redaksi ... وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَنِسَاءً *"dan dari keduanya Allah menjadikan anak keturnan yang banyak, laki-laki dan perempuan..."* Ayat ini mengandung makna bahwa melalui pertemuan dua jenis manusia Allah melahirkan generasi-generasi penerus. Demikian juga QS. al-Na<u>h</u>l /16: 72 *"Allah menjadikan bagimu pasangan suami istri dari jenismu sendiri, dan menjadikan dari pasangan itu anak-anak dan cucu-cucu dan memberimu rezki dari yang baik-baik."* Ayat ini memperjelas bahwa setelah dipertemukannya pasangan suami istri, akan dianugerahkan kepada mereka keturunan-keturunan. Kedua ayat ini menunjukkan bahwa pelaku utama dari adanya jodoh atau pasangan dan adanya keturunan adalah Allah, bukan usaha keras manusia semata. Pemahaman seperti ini harus dibangun agar

(pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi."

Menurut Imâm al-Syâfi'î tidak ada *naskh mansukh* terhadap kedua ayat tersebut. Masing-masing ayat berfungsi sesuai proporsinya. QS. al-Baqarah /2: 221 diturunkan pada kelompok musyrik Arab yang *watsanî* (penyembah berhala). Oleh karena itu, laki-laki muslim tidak boleh menikahi perempuan musyrik dan perempuan Muslimah tidak boleh dinikahkan dengan laki-laki musyrik (penyembah berhala-berhala). Ayat ini merupakan penegasan larangan menikah dengan orang yang masih tetap dalam kemusyrikan.

Bagi Imâm al-Syâfi'î QS. al-Mâ'idah /5: 5 adalah sebagai *rukhshah* (keringanan), bahwa kaum muslim diperbolehkan menikahi perempuan non muslim yang ahli kitab tapi bukan musyrik. Pemaknaan ini berdasarkan adanya pelarangan yaitu QS. al-Baqarah /2: 221 kemudian diikuti pembolehan QS. al-Mâ'idah /5: 5. Obyek pelarangannya hanya kaum musyrik maka selain muyrik diperbolehkan. Demikian juga obyek penghalalanya

adalah hewan sembelihan dan perempuan dari ahli kitab. Ini menujukkan secara eksplisit halalnya memakan makanan ahli kitab dan menikahi perempuan-perempuan ahli kitab. Hukum ini tidak menunjukkan sebaliknya. Artinya, wanita-wanita Muslim tidak boleh mengawini laki-laki ahli kitab. (al-Syâfi'î, 1989: 130)

Terkait pernikahan beda agama, al-Zuhailî menjelaskan bahwa menikahi wanita kafir pada dasarnya tidak halal. Wanita kafir itu ada tiga kategori:

Pertama, orang kafir yang tidak mempunyai kitab suci atau kitab lain yang menyerupainya, seperti penyembah matahari, benda-benda berbentuk tiga dimensi (seperti patung), dan libertinisme, yaitu orang yang menganut sekte serba boleh, atau menyakini setiap sekte yang divonis kafir.

Kedua, orang kafir yang berpedoman pada kitab suci tiruan, seperti pemeluk Zoroaster (penyembah api).

Ketiga, orang kafir yang memiliki kitab suci yang sebenarnya, seperti pemeluk Yahudi atau Nasrani jika syarat-syarat pernikahan dengan mereka tidak terpenuhi.

Larangan menikahi tiga kelompok di depan terhimpun dalam firman Allah swt, "*Janganlah kalian tetap berpegang pada tali (pernikahan) dengan perempuan-perempuan kafir,*" (QS. al-Mumtahanah /60: 10), juga firman-Nya, *"Dan Janganlah kalian nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman..."* (QS. al-Baqarah /2: 221). Seorang laki-laki Muslim tidak halal menikahi

wanita agama lain yang tidak berkitab suci, seperti panganut paganisme dan Zoroaster. Wanita-wanita ini termasuk dalam kategori pertama dan kedua. Demikian pula, dia juga haram menikahi wanita yang murtad dari agama Islam, karena wanita itu telah menjadi orang yang tidak beragama. Jadi, dia tidak halal dinikahi oleh siapa pun, baik oleh muslim maupun oleh kafir *dzimmi*.

Seorang muslim juga haram menikahi dengan wanita Ahli Kitab (*kitabiyah*) yang berpedoman pada kitab Zabur Nabi Dawud, shuhuf Nabi Syits, Idris, dan Ibrahim. Mengingat semua kitab-kitab ini tidak mengandung hukum, melainkan sekadar *mauiḍah*. Ahli kitab ini ada yang Yahudi dan ada yang Nasrani seperti firman Allah swt, *"(kami turunkan al-Quran itu) agar kamu (tidak) mengatakan: "Bahwa kitab itu hanya diturunkan kepada dua golongan saja sebelum Kami, dan Sesungguhnya Kami tidak memperhatikan apa yang mereka baca."* (QS. al-An'âm /6: 156).

Sedangkan seorang Muslim boleh menikahi wanita Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani), sebagaimana firman Allah swt, *"... Dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kalian,"* (QS. al-Mâ'idah /5: 5). Meski demikian, menurut pendapat yang shahih, menikahi wanita Ahli Kitab itu tetap makruh, baik wanita itu memusuhi Islam (*h̲arbîyah*) maupun tidak (*dzimmiyah*). Sebab, ketertarikan kepada mereka dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah.

yang memenuhi dua syarat di atas. Al-Adzrâ'i berpendapat bahwa menikahi wanita dhimmi pada masa sekarang ini dilarang, kecuali di atara mereka ada dua orang yang masuk Islam dan bersaksi atas kebenaran ajaran yang sejalan dengan dakwah mereka. Adapun pasca pengutusan Nabi Muhammad saw, wanita Ahli Kitab tidak ada bedanya dengan wanita kafir lainnya. Pendapat ini seperti dilontarkan oleh Syaikhânî (al-Raf'î dan al-Nawâwî), sebab dalam hal ini, keutamaan nasab telah runtuh oleh diutusnya Nabi saw. Hewan sembelihan mereka juga haram dimakan. Tetapi mereka tetap dikenai jizyah untuk mencegah terjadinya tindak kekerasan.

Wanita Ahli Kitab yang telah dinikahi pria Muslim hak-haknya seperti wanita Muslimah, yakni dalam masalah nafkah, giliran di antara para istri, dan talak. Hal ini disebabkan mereke terikat dalam ikatan pernikahan. Namun persamaan hal ini tidak berlaku dalam masalah warisan, sebab perbedaan agama itu menghalangi hak waris. (al-Zuhailî, 2012: 502-503)

B. Mahar

1. Mahar Bukan Ongkos Dagang

Mahar adalah hak istri yang harus diperoleh dari suaminya. Ada beberapa istilah yang dipakai oleh al-Qur'an ketika menjelaskan mahar, yaitu, pertama, QS. al-Nisâ' /4: 24 menggunakan kata *Ujur* bentuk jamak dari kata *ajr,* yang artinya ganjaran atau hadiah: فئاتوهن أجورهن

BAB VIII
AYAT-AYAT TERKAIT PERCERAIAN

A. Ruang Lingkup Makna *Ṯalâq*

Arti asal kata *ṯalâq* adalah lepas atau bebas. Kata *ṯalâq* dan derivasinya terulang 21 kali dalam al-Qur'an. Al-Qur'an menggunakannya dalam makna yang berbeda-beda, sebagaimana yang terangkum dalam tabel berikut ini:

Tabel
Pemaknaan Kata *Ṯalâq* dan Derivasinya

No	Makna	Terdapat di al-Qur'an Surat dan Ayat
1	Menṯalâq	QS. al-Baqarah /2: 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 241; QS. al-Ṯalâq /65: 1; QS. al-Taẖrîm /66: 5; QS. al-Aẖzâb /33: 49
2	Berangkat/ Pergi	QS. Ṣâd /38: 6; QS. al-Kahfi /18: 71, 74, 77; QS. al-Qalam /68: 23; QS. al-Fatẖ /48: 15; QS. al-Mursalât /77: 29, 30
3	Lancar Bicara	QS. al-Syu'arâ /26: 13;

Tabel di atas menunjukkan bahwa ketiga makna tersebut bila ditelusuri masih terkait dengan makna awal kata yaitu melepas. Makna terbanyak yang diterapkan oleh al-Qur'an adalah makna bercerai atau menceraikan yang berarti terlepasnya ikatan pernikahan. Makna kedua pergi atau berangkat yang berarti melepaskan diri dari keadaan atau dari tempat semula. Sedangkan makna lancar bicara berarti seseorang telah melepaskan suara-nya.

Secara definitif *ṯalâq* atau perceraian adalah lepasnya atau putusnya hubungan perkawinan, sehingga antara suami dan istri masing-masing bebas tanpa ikatan

atau putusnya hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan sebagai suami istri yang sah secara hukum. Perceraian merupakan titik puncak mandegnya usaha negosiasi untuk menyelesaikan konflik yang terjadi di antara suami istri. Dalam literatur *fiqh* dijelaskan bahwa *ṯalâq* adalah حل قيد النكاح بلفظ طلاق ونحوه melepaskan hubungan pernikahan dengan menggunakan kata *ṯalâq* dan sejenisnya.

Dari pengertian tersebut ada tiga kata kunci terkait dengan perceraian: *pertama*, kata "melepaskan" atau membuka atau menggagalkan mengandung arti bahwa *ṯalâq* itu melepaskan sesuatu yang selama ini telah terikat, yaitu ikatan perkawinan. *Kedua*, kata "ikatan pernikahan", yang mengadung arti bahwa ṯalâq itu mengakhiri hubungan pernikahan yang terjadi selama ini. Bila ikatan pernikahan itu memperbolehkan hubungan antara suami dan istri, maka dengan telah dibuka ikatan itu status suami dan istri kembali kepada keadaan semula, yaitu haram. *Ketiga*, kata "dengan lafaz *ṯa-la-qa* dan sama maksudnya dengan itu" mengandung arti bahwa putusnya perkawinan itu melalui suatu ucapan dan ucapan yang digunakan itu adalah kata-kata ṯalâq tidak disebut dengan: putus perkawinan bila tidak dengan cara pengucapan ucapan tersebut, seperti putus karena kematian. (Amir Syarifuddin, 2009: 199)

B. Faktor Penyebab Perceraian

Salah satu cara al-Qur'an menjelaskan aturan perceraian adalah dengan cara menjelaskan beberapa penyebab terjadinya perceraian yaitu *nusyûz* baik dari pihak suami atau istri dan *syiqâq*. (al-Syâfi'î, 1973: 299). Terkait

nusyûz dapat dicermati pada QS. al-Nisâ' /4: 34 yang terjemahannya sebagai berikut *istri-istri yang kamu khawatirkan akan berlaku nusyuz, maka beri pegajaranlah mereka dan berpisahlah dari tempat tidur dan pukullah mereka. Jika mereka sudah menaatimu janganlah kamu cari-cari jalan atasnya. Sesungguhnya Allah Maha Tahu lagi Maha Besar*. *Nusyûz* secara bahasa bermakna *irtifa'* yaitu meninggi atau terangkat. Secara definitive *nusyûz* adalah pembangkangan yang dilakukan istri terhadap suaminya atau seorang istri yang sudah tidak melaksanakan kewajibannya. Dalam ayat tersebut disebutkan ada tiga.

Secara kronologis Ibn Qudamah menjelaskan langkah-langkah dalam menghadapi konflik tersebut, sebagai berikut:

Pertama: hakim mempelajari dan meneliti sebab terjadinya konflik tersebut. Bila ditemui penyebabnya adalah karena nusyûz-nya istri, ditempuh jalan penyelesaian sebagaimana pada kasus nusyûz tersebut di atas. Bila ternyata sebab konflik berasal dari nusyûz-nya suami, maka hakim mencari seorang yang disegani oleh suami untuk menasehatinya untuk menghentikan sikap nusyuz-nya itu dan menasehatinya untuk tidak berbuat kekerasan terhadap istrinya. Kalau sebab konflik timbul dari keduanya dan keduanya saling menuduh pihak lain sebagai perusak dan tidak ada yang mau mengalah, hakim mencari seorang yang berwibawa untuk menasehati keduanya.

Kedua: bila langkah-langkah tersebut tidak mendatangkan hasil dan ternyata pertengkaran kedua belah pihak semakin menjadi, maka hakim menunjuk seseorang dari pihak suami dan seorang dari pihak istri dengan

tugas menyelesaikan konflik tersebut. Kepada keduanya diserahi wewenang untuk menyatukan kembali keluarga yang hampir pecah itu atau kalau tidak mungkin men-ceraikan keduannya tergantun kepada pendapat kedua-nya mana yang paling baik dan mungkiin diikuti.

QS. al-Nisâ' /4: 35 yang terjemahannya sebagai berikut: *"Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Se-sungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal".* *Mukhatab* (obyek yang dituju) dalam ayat di atas adalah hakim wakil dari pihak istri dan hakim dari pihak suami. Adanya hakim ini untuk berusaha semaksimal mungkin mendamaikan suami istri tersebut sehingga pernikahan suci dapat terbangun lagi. Namun, apabila usaha mak-simal tidak berhasil barulah perceraian diputuskan.

Ayat ini terkait dengan *syiqâq* dalam ayat tersebut bermakna sebuah pertengkaran antara suami dan istri yang sudah dapat diselesaikan oleh keduanya, sehingga membutuhkan penengah untuk mendamaikannya. Ulama berbeda pendapat atas hukum mendatangkan hakim tersebut. Menurut al-Syâfi'î, sebagaimana yang dikutip oleh al-Zuhailî bahwa kata perintah dalam kata فابعثوا bermakna wajib karena untuk menghilangkan ke-gelapan atau kekacauan rumah tangga. Perbedaan pendapat terjadi ketika memaknai *H̲âkim* dalam ayat tersebut, sebagian ulama menafsirkan bahwa sesuai ayat tersebut maka yang dimaksud *h̲âkim* di sini adalah keluarga dekat atau orang bijak yang telah dipercaya atau

mungkin sekali dari seratus pernikahan pasti ada satu persen atau dua persen yang mengalami ketidakcocokan atau mengalami penurunan komunikasi yang tidak mungkin lagi disatukan. Di sinilah Islam memberikan aturan-aturan cerai agar perpisahan dua insan suami istri ini tidak sama dengan perpisahan hewan betina dan hewan jantan.

Al-Qur'an dalam beberapa ayat menjelaskan secara rinci beberapa aturan terkait perceraian. Hal ini bukan berarti Islam memudahkan perceraian tetapi demi kemaslahatan pasangan suami istri. Islam menampakkan diri melalui ayat-ayat al-Qur'an bahwa Islam agama manusiawi. Sebagaimana telah dijelaskan sebuah pernikahan memang harus diikrarkan untuk sepanjang hidup bukan dalam masa-masa tertentu, namun dalam perjalanan kehidupan manusia selalu ada pasangan yang sulit untuk dipertahankan maka diperlukan sebuah norma-norma yang mengaturnya. Norma-norma tersebut dapat ditemukan dalam al-Qur'an. Inilah alasan rasional pelegalan perceraian dalam agama Islam.

Sebagaimana telah disebutkan dalam bab pernikahan bahwa pernikahan merupakan bagian dari ibadah mengikuti jejak Rasulullah s.a.w yang harus diikrarkan sebagai ikatan suci sepanjang masa. Sedangkan perceraian merupakan solusi terakhir yang ditawarkan al-Qur'an bila di dalam pernikahan terjadi pertikaian atau ketidakcocokan pasangan suami istri yang sudah tidak bisa dipertemukan lagi baik upaya suami istri ataupun upaya keluarga. Al-Qur'an dalam beberapa ayatnya masih ditemukan adanya perintah menikah atau menikahkan seseoarang yang sudah layak atau mampu lahir

batin untuk menikah, namun tidak ditemukan perintah bercerai di dalam al-Qur'an. Redaksi yang dipergunakan berbentuk kalimat bersyarat, sebagaimana QS. al-Baqarah /2: 22 dan QS. al-Ṯalâq /65: 1. Redaksi perceraian juga berbentuk pilihan atau alternatif yang terulang sebanyak 5 kali yaitu QS. al-Baqarah/2: 229 dan 231, QS. al-Ṯalâq /65: 2. Kelima ayat tersebut mendahulukan *imsâk* yaitu seruan untuk mempertahankan perkawinan dan meng-akhirkan kata *tasrîẖ* yaitu melepaskan akad per-nikahan atau pilihan cerai.

Ayat-ayat tersebut memperkuat sikap Islam bahwa penghalalan perceraian merupakan upaya Islam menghormati kemanusiaannya manusia yang tidak semuanya mampu mempertahankan pernikahan sampai akhir hayat. Aturan-aturan perceraian dibuat sedemikian rupa dalam rangka untuk meminimalisir jumlah per-ceraian, bukan sebaliknya untuk mempermudah per-ceraian. Adanya pernyataan لا تتخنوا ايات الله هزوا dalam QS. al-Baqarah/2: 232 menunjukkan bahwa diperbolehkannya cerai bukan untuk disalahgunakan. Oleh karena itu, menurut penulis, dalam pernikahan yang suci hendaknya kata "cerai" tidak pernah terbesit pada pasangan suami istri. Karena kata cerai memiliki konsekuensi yang serius meski pengucapannya secara bergurau.

D. Macam-macam Ṯalâq

Toleransi al-Qur'an terhadap ketidaksesuaian pasangan suami istri dapat dilihat pada 2 macam ṯalâq yang ditawarkan, sebagaimana yang dianut oleh madz-hab Syâfi'î dalam *al-Umm*nya. QS. al-Baqarah /2: 229 menyebutkan bahwa ada 2 macam *ṯalâq*. Ayat ini sebagai

norma bagi suami yang akan men-*ṯalâq* atau me*rujû'* istrinya. Pada awal turunnya, ayat ini mengkritik prilaku para suami pada masa Jahiliyyah yang men-*ṯalâq* atau me*rujû'* istrinya tanpa aturan dan tidak manusiawi. Seorang istri yang telah di-*ṯalâq* suaminya dan di-*rujû'* sampai seribu kali mengadu kepada istri Rasulullah, 'Â'isyah, kemudian 'Â'isyah mengadukan peristiwa tersebut kepada Rasulullah, maka turunlah ayat ini yang menegaskan bahwa *ṯalâq* hanya ada dua macam. Kata *marratain* (dua kali) dalam ayat tersebut ada yang menafsirkan bahwa batas maksimal *ṯalâq* yang masih diberikan kesempatan *rujû'* hanyalah dua kali, bila terjadi ketiga kalinya suami kehilangan hak *rujû'.* (Fakhr al-Dîn al-Râzî, 1990: 36). Penafsiran ini bisa disandarkan pada lanjutan ayat tersebut yaitu pilihan pertama *imsâk* (menahan) artinya *rujû'* dan pilihan kedua *tasrîẖ* (melepaskan).

Dari ayat tersebut ulama *fiqh,* khususnya kelompok al-Syâfi'î merumuskan bahwa dilihat dari segi kebolehan me-*rujû'* ada dua bentuk *ṯalâq* yaitu *ṯalâq raj'i* dan *ṯalâq bâ'in. Ṯalâq raj'i* adalah *ṯalâq* yang masih memberikan kesempatan kepada suami untuk kembali ke istrinya tanpa akad nikah baru. Status hukum perempuan dalam masa *ṯalâq raj'i* itu sama dengan istri dalam masa pernikahan dalam semua keadaannya, kecuali dalam satu hal, menurut sebagian ulama, yaitu tidak boleh bergaul dengan mantan suaminya. Bila dia berkehendak untuk kembali dalam kehidupan dengan mantan suaminya, atau laki-laki yang mengucapkan rujuk kepada mantan istrinya dalam bentuk ṯalâq ini cukup mengucapkan rujuk kepada mantan istrinya itu. (al-Syâfi'î, 1973: 299).

bagi kehidupannya. Jika istri tidak dapat menerima keadaan ini, maka ia dapat meminta suami untuk menceraikannya. Adapun kalau suami menolak, pengadilan yang akan menceraikannya; kedua, suami cacat, yang menyebabkan tidak dapat memenuhi nafkah batin, misalnya impoten, atau putus alat vitalnya; ketiga, suami bertindak kasar, misalnya suka memukul; keempat, kepergian suami dalam waktu yang relative lama, tidak pernah berada di rumah. Bahkan Imâm Mâlik tidak membedakan apakah kepergian itu mencari ilmu, bisnis, atau yang lain, kalau istri tidak mau menerimanya; kelima, suami dalam status tahanan atau kurungan, jika istri tidak dapat menerima keadaan tersebut, maka secara hukum dapat mengajukan masalahnya ke pengadilan untuk diceraikan. (al-Zuhailî, 1989: 728.)

Termasuk juga dalam kategori *ṯalâq bâ'in sugrâ* adalah perceraian yang dilakukan oleh *qâḏî* atau hakim yang diistilahkan dengan *faskh. Faskh* adalah pembatalan perkawinan karena adanya syarat yang tidak terpenuhi sehingga perkawinan tidak boleh terjadi, baik hal tersebut terjadi sebelum maupun sesudah akad nikah. *Fasakh* terjadi dari perkawinan yang *fâsid* secara hukum. Contoh, pembatalan perkawinan karena terungkapnya fakta bahwa pasangan suami istri mempunyai hubungan nasab yang mengharamkan mereka menikah.

Ṯalâq bâ'in kubrâ adalah *ṯalâq* yang tidak memberikan kesempatan kepada suami untuk *rujû'* atau kembali kepada mantan istrinya kecuali mantan istrinya telah menikah lagi dan digauli kemudian ia diceraikan oleh suami yang kedua itu. (al-Zuhailî, 2005: V, 6955). Terkait dengan hal ini, QS. al-Baqarah /2: 230 menjelaskan

yang terjemahannya adalah *"Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga Dia kawin dengan suami yang lain. kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui."* Ayat tersebut menjelaskan bahwa suami tidak bisa kembali (*rujû'*) kepada mantan istrinya kecuali bila mantan istrinya telah menikah dan bersetubuh dengan suami yang kedua kemudian dia dicerai oleh suami kedua. Al-Qurṯubî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata *tankiẖa* (menikah) pada ayat tersebut menunjukkan makna *jima'* bukan sekedar akad nikah, berdasarkan riwayat 'Â'isyah

إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا لا تحل له حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ويذوق كل واحد منهما عسيلة

صاحبه artinya apabila suami menceraikan istrinya tiga kali maka mantan istrinya tidak halal baginya sampai dia menikah dengan laki-laki lain dan masing-masing mereka merasakan madunya (bersetubuh). (al-Qurṯubî, 1964: III, 148)

Apabila suami kedua tidak mau menceraikannya atau keluarga mereka baik-baik saja (*sakinah*), maka suami pertama sudah tidak ada hak untuk kembali. Norma yang ditetapkan al-Qur'an ini bukan berarti menghilangkan hak asasi suami untuk membenahi keluarganya, namun lebih mengarah kepada cara al-Qur'an mendidik suami agar lebih berhati-hati dan tidak ceroboh dengan kata *ṯalâq*, sebagaimana riwayat Abû Hurairah bahwa tiga hal

yang bila gurauan jadi sungguhan dan bila sungguhan juga jadi sungguhan yaitu *nikâh*, *talâq* dan *rujû'*.

Titik perbedaan dari ketiga ragam *talâq* tersebut adalah pada syarat *rujû'*. Syarat *rujû'* pada *talâq bâ'in kubrâ* atau dikenal dengan *talâq* tiga adalah adanya pernikahan dengan suami kedua dan sudah digauli kemudian dicerai. Syarat *rujû'* pada *talâq bâ'in sughrâ* atau dikenal dengan *talâq* dua adalah dengan adanya akad nikah dan mahar baru. Sedangkan *rujû'* dalam *talâq raj'i* atau *talâq* satu tanpa syarat-syarat yang telah dijelaskan. Selain itu bagi perempuan yang ditalak *raj'î* tetap berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal selama masa *'iddah*. Sedangkan bagi perempuan yang ditalak *bâ'in*, ia tidak berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal.

E. Etika *Talâq* dan *Rujû'*

Uraian sebelumnya menjelaskan bahwa pelegalan talâq dalam Islam justru menghormati kemanusiaan. Pembahasan tentang *talâq* tidak akan meninggalkan pembahasan tentang *ruju*. *Rujû'* adalah penyatuan kembali suami istri yang telah bercerai sebelum habis masa *'iddah*. Adanya *rujû'* atau kembalinya kepada mantan istri meniscayakan kembalinya juga hak dan kewajiban antara suami dan istri. Berdasarkan QS. al-Baqarah /2: 228 disimpulkan bahwa *rujû'* adalah hak suami. Istri dan walinya tidak mempunyai hak untuk menolak jika suami menginginkan *rujû'*, demikian juga pesan Rasulullah kepada Ibn 'Umar "suruhlah dia untuk merujuk istrinya." Baik ayat al-Qur'an ataupun riwayat hadis tersebut menunjukkan bahwa dalam proses *rujû'* tidak ada syarat apakah istri yang ditalak itu setuju atau tidak. Dalam hal

BAB IX
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari bahasan-bahasan sebelumnya, ada beberapa hal yang perlu dikatakan:

1. Secara metodologis buku ini disajikan secara *maudhu'i* (tematik), yaitu dengan mengumpulkan ayat-ayat hukum dalam satu topik untuk kemudian dibahas dalam sub-sub tema yang relevan. Ayat-ayat tersebut ditafsirkan dengan perspektif fiqh—sebagaimana dikemukakan para mufassir al-Qur'an, baik klasik maupun modern—untuk kemudian dikontekstualisasikan sesuai dengan situasi zaman.
2. Terkait penggunaan harta benda, al-Qur'an memberikan rambu-rambu bahwa segala bentuk transaksi tidak boleh dilakukan dengan mengandung unsur kebatilan. Menolak kemafsadatan (*dar'u al-mafasid*) dan meraih kemaslahatan (*jalbu al-mashalih*) adalah prinsip umum dan pesan etis-moral yang penting diperhatikan dari seluruh transaksi keperdataan. Dengan demikian, berbagai bentuk penipuan dan perampasan harta seperti korupsi tak bisa dibenarkan.
3. Tujuan dasar dari hukum al-Qur'an adalah penghormatan pada nilai-nilai kemanusiaan. Karena itu, nyawa manusia tak bisa dihilangkan tanpa alasan yang dibenarkan. Tegas dikatakan, barangsiapa menyelamatkan satu nya-

wa sama dengan menyelematkan seluruh nyawa manusia. Namun, al-Qur'an juga memiliki sejumlah sanksi hukum yang bisa dikenakan pada para pelaku kriminal. Namun, karena satu dan lain hal, sanksi-sanski hukum itu tak semuanya bisa diterapkan dalam konteks ke-Indonesia-an.

4. Hukum keluarga dalam al-Qur'an menekankan pentingnya membangun harmoni (*mu'asyarah bi al-ma'ruf*) antara suami dan istri. Pernikahan disebutnya sebagai sebuah ikatan kuat (*miytsaqan ghalidhan*) yang tak bisa begitu saja diceraikan. Sekiranya terjadi perceraian, itu pun harus dilakukan dengan baik (*tasrih bi ihsan*).

B. Saran-Saran

Dari hasil studi ini, beberapa hal berikut penting dijadikan bahan pertimbangan dan perenungan.

1. Buku ini tak membahas seluruh ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Karena itu masih mungkin bagi para peneliti dan penulis lain untuk mengembangkan dan melebarkan wilayah studi ini hingga pada ayat-ayat hukum di bidang ibadah dan lain-lain.
2. Buku ini membahas ayat-ayat hukum dengan banyak melakukan metode *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* sehingga tampak normatif. Dengan demikian, para penulis dan peneliti lain bisa menggunakan pendekatan lain untuk membaca ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, misalnya dengan menggunakan hermeneutika.

Sebab, satu ayat hukum jika didekati dengan cara dan metode berbeda terbuka kemungkinan bagi lahirnya produk penafsiran berbeda.

3. Buku ini bisa dijadikan referensi bagi para para hakim dan pemangku kebijakan lain di negeri ini dalam membuat putusan hukum dan produk perundang-undangan. Sebab, sekalipun sebuah ayat hukum dinyatakan dengan tegas-jelas dalam al-Qur'an selalu terbuka kemungkinan bagi lahirnya keragaman penerapan di lapangan. Ayat poligami dalam al-Qur'an misalnya diterapkan secara berbeda pada setiap negeri muslim. Ada sebagian negeri muslim yang ketat mengatur poligami, tapi ada juga yang longgar. Pada bidang penerapan ayat-ayat hukum di berbagai negeri muslim ini akan menjadi studi yang cukup menantang. Ini penting dilakukan oleh para peneliti dan penulis lain.

DAFTAR PUSTAKA

‘Audah, ‘Abd al-Qâdir, *al-Tasyrî’ al-Jinâ’i,* Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. 11, 1992.

Achadiat, *Dinameka Etika dan Hukum Kedokteran,* Jakarta: EGC, 2006.

Anton M. Muhyono dkk., Kamus Besar Bahasa Indonesia, Cet. ke-2, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Anwar, Syamsul, *Studi Hukum Islam Kontemporer,* Jakarta: R.M Books, 2007.

Al-Alûsî, Shihāb al-Dîn, *Rûh al-Ma`ānî fi Tafsîr al-Qur’ān al-Aḍîm wa al-Sab’i al-Mathāni,* Kairo: Dar al-Hadith, 2005.

Abrar, Indal. *al-Jâmi’ li Ah̲kâm al-Qur’ân wa al-Mubayyîn Limâ Tad̲ammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân karya al-Qurt̲ubî dalam Studi Kitab Tafsir*, Jogjakarta: Teras, 2004.

Al-Ans̲ârî, Zakariâ, *Fath̲ al-Wahhāb,* Beirut: Dār al-Fikr, tt.

Al-Baid̲âwî, Nas̲ir al-Dîn Abû Sa’îd ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn Muh̲ammad al-Syirâzî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl,* Beirut: Dâr Ih̲yâ’ al-Turâts al-‘Arabî, 1418 H.

Al-Baghâwî, Abû Muh̲ammad al-H̲usein ibn Mas'ûd, *Ma’alim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur’ân,* Tanpa Tempat: Dâr T̲ayyibah, 1997.

Al-Baihâqî, Ahmad ibn al-Husein ibn 'Alî ibn Mûsâ Abû Bakr. *al-Sunan al-Saghîr,* Pakistan: Jami'at al-Dirasat al-Islâmiyyah, 1989.

Al-Bahansî, Ahmad Fatî, *al-Jara'im fî al-Islâm: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah,* Kairo: Maktabah al-Wa'y al-'Arâbî, tt.

Al-Bannâ, Jamâl, *Hurriyyat al-Fikr wa al-I`tiqâd fî al-Islâm,* Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 1998.

Al-Biqâ'i, Ibrâhîm ibn 'Umar ibn Hasan al-Ribat ibn 'Alî ibn Abî Bakr. *Nazhm al-Durâr fi Tanâsub al-Ayât wa al-Suwâr,* Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.t.

Al-Bukhârî, Muhammad ibn Ismâ`îl, *Sahîh al-Bukhârî,* Kairo: Dâr ibn al-Haitham, 2004.

Dâwud, Abû. Sulaimân ibn al-Asy'âs ibn Ishâq ibn Basyîr ibn Syaddâd ibn 'Amr. *Sunan Abî Dâwud,* Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1999.

Al-Dimyathi, Shatha, *I`ânat al-Thâlibîn,* Semarang: Thaha Putera, tt.

Al-Fidâ', Ismâil Haqqî ibn Mustâfâ Mawlâ Abû, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.

Ghazali, Abd Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an,* Depok: KataKita, 2009.

H̲usainî, Taqî al-Dîn Abî Bakr ibn Muh̲ammad. al-*Kifâyah al-Akhyâr fî H̲all Ghayah al-Iqtis̲âr,* Surabaya: Sirkah al-Nûr Asia, t.t.

Hasani, Ismail & Bonar Tigor Naipospos, *Ahmadiyah dan Keindonesiaan Kita,* Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2011.

Al-H̲asanî, al-Maqdisî, 'Allamî Zadah Faid Allâh. Fath̲ al-Rah̲mân li T̲âlib Âyât al-Qur'ân, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005.

Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Jakarta: Pustaka Panjimas. 1982.

Hasbi ash-Shidiqi, Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Ibn 'Asyûr, Muh̲ammad al-T̲âhir ibn Muh̲ammad al-T̲âhir. *al-Tah̲rîr wa al-Tanwîr,* Tunis: al-Dâr al-Tunisyyah li al-Nasyr, 1984.

Ibn 'At̲îyah, Abû Muh̲ammad 'Abd al-H̲âqq ibn Ghâlib ibn 'Abd al-Rah̲mân ibn Tamâm, *al-Muh̲arrâr al-Wajiz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmîyyah, 1422 H.

Ibn Katsîr, Ismâil H̲aqqi ibn Must̲afâ Maulâ Abû Fidâ'. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Az̲îm,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.

Ibn Manz̲ûr, Muh̲ammad ibn Mukrim ibn 'Alî Abû al-Fad̲l Jamâl al-Dîn. *Lisân al-'Arâb,* Beirut: Dâr S̲adir, 1414 H.

Ibn Ânas, Mâlik, *al-Muwat̲t̲â',* Beirut: Dâr al-Jil, 1993

Ibn Rûsyd, Muhammad ibn Ahmad, *Bidâyat al-Mujtahid,* Kairo: Dâr al-Kutûb al-Islamîyath, tt.

Al-Jassâs, Ahmad ibn 'Alî Abî Bakr al-Râzî. *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmîyyah, 1994

Al-Jurjânî, 'Alî ibn Muhammad ibn 'Alî al-Zayn al-Syârif. *Kitâb al-Ta'rifât,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1987.

Al-Jaziriî, 'Abd. Rahmân. *al-Fiqh' alâ Mazahib Al-Arba'ah*, Jilid 4, Mesir: Al-Tijiriyâ, 1996.

Al-Khâzin, 'Alâ' al-Dîn 'Alî ibn Muhammad ibn Ibrâhim. *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'an al-Tanzîl,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 2004.

Kementerian Agama RI, *al-Tafsir al-Maudhu'i: Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.

Muhyono Anton M. dkk, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989

Muslim, ibn Hajjâj Abû al-Hasan al-Qusyairî al-Naysaburî, *Sahîh Muslim,* Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arâbî, tt.

Mustafâ, Ibrâhîm, dkk. *al-Mu'jam al-Wasît,* Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, tt.

Al-Marâghî, Ahmad ibn Mustafâ. *Tafsîr al-Marâghî,* Kairo: Syirkah Maktabah Mustafâ al-Bâb al-Halabî, 1946.

Al-Mutawafî, Maj al-Dîn Muhammad bin Ya'qûb al-Fairûz Abadî. *Al-Qâmûs Muhît*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

Al-Mawardî, Abû al-Hasan 'Alî ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habîb al-Basrî al-Bagdâdî. *al-Nukât wa al-'Uyûn,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, tt.

Al-Naisabûrî, Nizâm al-Dîn. *Gharâ'ib al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1416 H.

Al-Nasâ'i, Abû 'Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Alî al-Khurasanî. *al-Sunan al-Shughrâ lî al-Nasâ'i,* Kairo: Syirkah Maktabah Mushtafâ al-Bâb al-Halabî, 1964.

Al-Nasafî, Abû al-Barakat 'Abdullâh ibn Ahmad ibn Mahmûd Hafiz al-Dîn. *Madarik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl,* Beirut: Dâr al-Kalim al-Tayyib, 1998.

Nawawî, Abû Zakariyâ Muhy al-Dîn Yahyâ Ibn Syarîf. *Majmû' Syarah Muhadzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Nawawî, Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn Syaraf ibn Marî. *Syarh al-Nawawî 'alâ Muslim,* Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts, 1392 H.

Al-Nawawî, Muhammad ibn 'Umar al-Bantanî. *Marah Labîd lî Kasyf Ma'na al-Qur'ân al-Majid,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1392 H.

Al-Qasimî, Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Muhammad Sa'îd ibn Qasîm al-Hallâq. *Mahasin al-Ta'wîl,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1418.

---------------. Jamâl al-Dîn, *Tafsîr al-Qâsimi aw Mahâsin al-Ta'wîl*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003.

Qardâwî, Yusûf, *Harukah Hidup dengan Riba?* Penerjemah Salim Basyarahi, Jakarta: Gema Insani Press, 1994.

---------------, *Zakat,* penerjemah Salman Harun dkk, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1993.

Al-Qurtubî, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr al-Ansârî. *al-Jâmi' lî Ahkâm al-Qur'ân,* Kairo: Dâr al-Kutûb al-Misriyyah, 1964.

Al-Qusyairî, 'Abd al-Karîm ibn Hawazin ibn 'Abd al-Mâlik. *Latâ'if al-Isyarât,* Kairo: Dâr al-Katîb al-'Arâbî lî al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1971.

Rahman, Fazlur Rahman, *Islam,* Bandung: Pustaka, 2000.

Ridâ, Akram, *al-Riddat wa al-Hurriyyat al-Dîniyyat,* tt: Dâr al-Wafâ, 2006.

Ridâ, Muhammad Rasyîd, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm,* Beirut: Dâr al-Kutûb al-`Ilmiyyat, 1999.

Al-Râzî, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Umar. *Mafâtih al-Ghaib,* Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arâbî, 1990.

Al-Râzî, Fakhr al-Dîn, *Mafâtih al-Ghaib,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

Sa'îd, Jawdat, *Lâ Ikrâha fî al-Dîn: Dirâsat wa Abhâth fî al-Fikr al-Islâmî,* Damaskus-Suria, al-`Ilm wa al-Salâm li al-Dirâsaṯ wa al-Nashr, 1997.

Suaedy, Ahmad dkk, *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia,* Jakarta: The Wahid Institute, 2009.

Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati, 2009.

---------------. "Wawasan al-Qur'an tentang Kebebasan Beragama", dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Passing Over: melintasi Batas Agama,* Jakarta: Gramedia-Paramadina, 1998.

---------------. *Ensiklopedia Al-Qur'an, Kajian Kosa Kata,* Jakarta: Lentera Hati, 2007.

---------------. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2000

Al-Syâfi'î, al-Imâm Taqîy al-Dîn Abî Bakr bin Muḫammad al-Ḫusainî al-Ḫusnî al-Dimasyqî. *Kitayat al-Akhyâr fî Ḫallî Ghayah al-Ikhtiṣârî,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.

Al-Syãfi'î, al-Imâm Abû 'Abdullâh Muḫammad bin Idrîs. *al-Umm*, Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1989.

---------------. *al-Umm,* Jilid V, Beirut: Dâr al-Ma'rifah lî al-Ṯaba'ah wa al-Nasyr, 1973

Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011.

Al-Sam'ânî, 'Abû al-Muzhaffar Manṣûr ibn Muẖammad ibn 'Abd al-Jabbâr Ibn Aẖmad al-Marûzî. *Tafsîr al-Qur'ân*, Riyâḏ: Dâr al-Waṯân, 1997.

Al-S̱abûnî, Muẖammad 'Alî. *Rawâi' al-Bayân, Tafsîr Ayât al-Aẖkâm min al-Qur'ân*, Jakarta: Dâr al-Kutûb al-Islamiyyah, 2001.

Al-Syaukânî, Muẖammad ibn 'Alî ibn Muẖammad ibn 'Abdillâh. *Fatẖ al-Qadîr*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1414 H.

Al-Syairâzi, Abû Isẖâq, *al-Muẖaḏḏâb fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi`î*, Semarang: Thaha Putera, tt.

Syadzali, Munawir. Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: Paramadina, 1997

Ṯabaṯṯâbai, Muẖammad H̱usain, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasaṯ al-A'lami li al-Maṯbu`ât, 1991.

Al-Ṯabarî, Muẖammad ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ayi al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.

---------------. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyath, 1999

Al-Ṯabarî, Abû H̱asan 'Alî Ibn Muẖammad. *Aẖkâm al-Qur'ân li al-H̱ayyâ al-Harasî*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Ṯayyib, Muhammad Dadiq Khan ibn Hasan ibn 'Alî, Abû. *Fath al-Bayân fi Maqasid al-Qur'ân,* Beirut: al-Maktabah al-'Asyriyyah lî al-Ṯiba'ah wa al-Nasyr, 1992.

Al-Tirmidzî, Muhammad ibn 'Isâ. *al-Jâmi' al-Kabir, Sunan al-Tirmidzî,* Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1998.

---------------. *Sunan al-Tirmidzī,* Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, Juz 2.

Al-Tsa'labî, Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrâhîm Abû Ishâq. *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân,* Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arâbî, 2002.

Al-Wahidî, Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad ibn Muhammad ibn 'Alî. *al-Wajiz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz,* Beirut: Dâr al-Qâlam, 1995.

Al-Zamakhsyârî, Abû al-Qasim Mahmûd ibn 'Amr ibn Ahmad. *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawamid al-Tanzîl,* Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arâbî, 1407 H.

Al-Zuhailî, Wahbah. *Al-Fiqih Islâmî Wa Adillatuhu,* Juz 7, Beirut-Lebanon: Dâr al-Fikr, tt.

---------------. *Fiqih Imam Syafi'i 2.*, Jakarta: Almahira, 2010.

---------------. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqidah wa al-Syari'atî wa al-Manhaj*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1991.

Zahrah, Muhammad Abû, *al-Jarimah wa al-'Uqubah fî al-Fiqh al-Islâmî,* Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, 1997.